ETNOHISTORIA DEL BENI

DANIEL BOGADO EGÜEZ

DANIEL BOGADO EGÜEZ

Nació en San Ignacio de Mojos, Beni, Bolivia el año 1962, se crió en San Borja hasta su bachillerato. Es licenciado en Filosofía Egresado de la Universidad Católica Boliviana, Cbba y Magister en Ciencias Sociales mención Antropología (Universidad de la Cordillera, La Paz). Cuenta con tres diplomados: Educación Superior, Metodología de Investigación Social y Liderazgo para la Transformación.

Desde 1989 hasta el momento trabaja con pueblos indígenas de tierras bajas en gestión territorial y capacitación de recursos humanos locales. Desde 1999 es docente titular de la materia Sociología en la Carrera de Economía de la Universidad Autónoma del Beni. Ha realizado diferentes investigaciones como: Éxodo de profesionales benianos (publicada por el PIEB 2002), Beni:

Etnohistoria del Beni

Daniel Bogado Egüez

editorial 3600

Etnohistoria del Beni

© Daniel Bogado Egúez
© Editorial 3600 / Editorial El hado propicio

Edición y producción
Editorial 3600
Teléfono +591 2415288
editorial3600@gmail.com
www.editorial3600.com

Director de colección: Willy Camacho
Edición: Marcelo Martínez

Depósito Legal: 4-1-1914-19
ISBN: 978-99974-316-8-4

Impreso en Bolivia
2019

A la memoria de mi padre Demetrio, mi madre Teodora y mis hermanos Oscar y Jesucita que desde arriba guían mis pasos.

Dedico este libro a mis hermanos y hermanas, Eladio, José Luis, María Deisy, Marthita, Adhemar y Zoradia. A mi compañera Lucía

A mis hijos: José Daniel, Cecilia, Erick, Leonel, Lorenita y mis nietos Adrián Alessandro, Natalia y Elías.

Expreso mi agradecimiento a los líderes Ernesto Noe, Marcial Fabricano, Tomás Ticuazo y Antonio Coseruna protagonistas de la primera marcha Por el territorio y la Dignidad, por permitirme ingresar a su mundo mágico y a la vez desafiante: Los territorios indígenas.

A los nuevos dirigentes y corregidores que a pesar de las adversidades continúan luchando por mantener los espacios territoriales y socioculturales legados por sus antepasados. A la memoria de los hermanos que ofrendaron sus vidas por esta causa, Alejandro Cayuba, Otilia Claros, Rosauro y Luis Revollo

A mis compañeros(as) de afanes culturales Arnaldo Lijerón (+), Fanthy Velarde, Julio Ribera, Wilder Molina, Zulema Lehm, Juan Carlos Crespo, Walter Zabala, Félix Melgar y Pablo Cingolani que juntos estamos construyendo la comunidad urbana mojeña-amazónica

A la Sociedad de Estudios Geográficos e históricos del Beni.

Índice

Introducción 9
Prólogo 13

Capítulo I: Época prehispánica:
La dispersión de asentamientos indígenas 17
En lo político 34
En lo económico 43
Pesca 47
Comportamiento sobre la pesca 48
Conservación del pescado 48
En lo cultural 49
En lo social 52

Capítulo 2: Las Reducciones Jesuíticas
La concentración de los Mojeños 61
2.1. Sistema Económico y Social en las Reducciones jesuíticas 63
2.2. Sistema Organizativo y Político 69

Capítulo 3: Etapa post Jesuítica **75**

3.1. Decaimiento de las reducciones 75

3.2. En los albores de la República:
La rebelión del mojeño Pedro Ignacio Muiba 78

Capítulo 4: Época Republicana **85**

4.1. Creación del Departamento del Beni 85

4.2. Época de la quina y la goma: El sistema de
"enganche y habilito" de los indígenas
como fuerza de trabajo y despojo de sus
bienes en los centros urbanos. 86

4.3. La Búsqueda de la Loma Santa y el retorno
al hábitat tradicional 95

Capítulo V: conflictos y demandas territoriales **105**

5.1. Acercamientos y alejamientos de
los indígenas con la sociedad nacional 105

5.2. Movimientos reivindicativos;
Las marchas indígenas de Tierras Bajas. 106

Razones ambientales 114

Cinco Razones socioculturales 115

A manera de conclusión **131**

Bibliografía **135**

INTRODUCCIÓN

La historia de Bolivia que se difunde, presenta la vida y obras de los presidentes de turno y se concentra más en la parte andina. De este modo se ha creado una visión andinocéntrica al interior y exterior del país. Los estudiantes y la población en general, conocen muy poco sobre la historia de los llanos y Amazonía boliviana, quizá porque muy poco se la ha difundido.

Muchos piensan que la historia de Mojos, hoy Beni, surge recién a partir de la época colonial y mantienen las primeras impresiones y descripciones que hicieron los ibéricos sobre los pueblos indígenas de tierras bajas: seres que vivían en la barbarie, semidesnudos, salvajes sin leyes e incapaces de organizarse y de construir imperios. Aún se ignora las grandes obras hidráulicas que construyeron los pueblos prehispánicos como lomas, lagunas, terraplenes, canales y agricultura en camellones. En las lomas artificiales, los jesuitas sentaron las bases de los actuales pueblos y grupos étnicos que aún viven en el Beni.

El presente trabajo trata de mostrar esta faceta de la Bolivia de tierras bajas como se la viene nominando. Ofrezco este pequeño aporte para que los bolivianos en general, y benianos en particular, conozcamos los antecedentes de los pueblos indígenas y a partir de esta retrospección histórica comprendamos la lucha actual de los pueblos indígenas por preservar su hábitat, espacio territorial y sociocultural que les permite vivir con dignidad y autodeterminación. Es hora de conocer la historia completa, la historia negada por los grupos de poder y olvidada por algunos intelectuales de occidente.

Es hora de mostrar la Bolivia multiétnica y pluricultural, la Bolivia de Tierras Bajas.

Este trabajo es fruto del acompañamiento en las luchas reivindicativas de indígenas chimanes, mojeños trinitarios e ignacianos, yuracarés, sirionós, movimas, itonamas, joaquinianos, maropas, cavineños, Esse Ejja y mosetenes con quienes he compartido más de cerca y me transmitieron sus conocimientos y experiencias. La Etnohistoria del Beni se sigue construyendo, es dinámica pues continúa la lucha por reafirmar los espacios físicos, sociales y culturales de los pueblos indígenas, depositarios de la cultura mojeña-beniana. Ocultar esta realidad sería negar la presencia de culturas indígenas que se asentaron en Mojos y construyeron un sistema hidráulico a través de lomas, terraplenes, lagunas, canales y camellones. Ocultar esta realidad sería negar el protagonismo libertario de Pedro Ignacio Muiba, Bopi y Maraza. Ocultar esta realidad sería desconocer los móviles libertarios a través del éxodo de la Loma Santa guiada por Andrés Guayocho y Santos Noco. Negar esta realidad sería desconocer el protagonismo de los líderes de las marchas indígenas como Ernesto Noe, Marcial Fabricano, Tomás Ticuazu y Antonio Coseruna que dirigieron la marcha de 1990. Sería desconocer la lucha actual de mojeños trinitarios, ignacianos, tacanas, movimas yuracarés, Tsimanes, cayubabas, canichanas, morés, chácobos, cavineños, joaquinianos, chiquitanos, guarayos, sirionós y miles de indígenas, que marcharon hasta La Paz consecutivamente en la primera, octava y novena marcha, con la única consigna de proteger y defender el territorio que conquistaron el 90. Desconocer esta historia nos está llevando al falso debate de si se debe construir o no una carretera por el TIPNIS, que es Área Protegida Nacional y territorio indígena de mojeños trinitarios, yuracarés y Tsimanes.

Por eso les invito a sumergirnos en el pasado, analizar el presente y proyectarnos al futuro. El contenido no es para

recordar hechos y obras de los pueblos prehispánicos, sino para entender las actuales luchas reivindicativas por preservar el espacio físico y social: el territorio, la madre tierra, que les permitirá vivir en libertad, practicando su espiritualidad, trasmitiendo a las nuevas generaciones sus costumbres para reafirmar la identidad cultural de los hombres y mujeres mojeños (as)-benianos(as).

Este tipo de investigación, lo inició el historiador Arnaldo Lijerón Casanovas en los años 90 con su libro *Mojos-Beni*. En esta línea, a la Etnohistoria del Beni la divido en siete etapas o épocas: época prehispánica, las misiones jesuíticas, en los albores de la República, la rebelión de Pedro Ignacio Muiba, época de la quina y la goma, la búsqueda de la Loma Santa, Conflictos y Reivindicaciones territoriales.

El autor

PRÓLOGO

El filósofo beniano Daniel Bogado Egüez nos presenta su nueva investigación con el nombre de Etnohistoria del Beni, en la que resume en pocos capítulos los acontecimientos más importantes de la historia mojeño-beniana, siempre con una intencionalidad didáctica.

En este libro, el autor hace una relectura, echa una mirada hacia atrás y, al igual que los primeros misioneros y exploradores que llegaron a Mojos, no puede menos que dar cuenta de que en las tierras bajas de Bolivia ha habido una intervención humana inteligente: observación de las corrientes de agua, movimientos de tierra para cauces y terraplenes, cálculos, distancias, elevaciones para los espacios sagrados, habilidad organizativa para convencer para el trabajo, intendencia y otras actividades a lo largo de siglos... Un tiempo anual marcado por el tiempo seco y el tiempo de agua en los que la gente tenía que ingeniárselas para vivir. Los misioneros no necesitaron escarbar ni excavar para darse cuenta cuáles eran los lugares propicios para fundar sus primeras reducciones, a los que después, tuvieron que trasladarse buscando mejores condiciones siguiendo la misma lógica aprendida de los antiguos vivientes de estas tierras.

En la hermenéutica del libro, se ve la actualidad de la obra hidráulica prehispánica (cuestión abierta para su atribución, pero cuestión casi cerrada como herencia recogida por grandes familias como la arawak, tupí guaraní o pano), que sirve no solo para que viva la gente, sino para que vivan los animales.

En la época de las misiones jesuíticas, se centra en explicar el conflicto provocado por los misioneros al querer reducir a pueblos a gente con tipos de asentamientos dispersos o de ocupación de los espacios territoriales distintos (¿imposibilidad de cristianizar sin reducir?). Así también, la estrategia del "pacto misional", en el que el indígena acepta, pero a cambio de protección ante las incursiones de mercaderes provenientes de Santa Cruz y del otro reino, es decir, el portugués.

Se rescata la fuerte influencia jesuítica en poco menos de cien años de contacto con los indígenas, mojeños como nominación genérica, porque desde esta etapa misional se destaca lo multiétnico, con la introducción de nuevos modelos de organización como el cabildo, actividades religiosas con despliegue en la música, introducción de herramientas, ganadería y una serie de actividades económicas para poder sedentarizar y aplicar el modelo reduccional.

Con la expulsión de los jesuitas, la administración de las misiones pasó a la administración civil de la Colonia, en lo religioso por el clero secular de Santa Cruz de la Sierra. Se rompe el pacto reduccional y prácticamente se abren las puertas de las misiones. Empiezan las tensiones entre los curas y los gobernadores. Las reacciones indígenas adquieren relieve con las movilizaciones emancipatorias a las que el autor llama rebeliones, como las de Pedro Ignacio Muiba y la no menos controvertida de su circunstancial oponente canichana Juan Maraza a favor del gobernador Pablo Urquijo.

La época republicana está claramente tratada desde el reverso de la historia. Es así que la creación del Departamento del Beni no cambió la dramática situación de los indígenas, pese a ser considerados ciudadanos bolivianos. Un repaso de la historia económica regional nos alerta sobre la explotación de los recursos naturales, de la quina y bien pronto de la goma. La mano de obra con todo lo abigarrado del asunto, descompuso y hasta exterminó asentamientos indígenas. El

En la época de las misiones jesuíticas, se centra en explicar el conflicto provocado por los misioneros al querer reducir a pueblos a gente con tipos de asentamientos dispersos o de ocupación de los espacios territoriales distintos (¿imposibilidad de cristianizar sin reducir?). Así también, la estrategia del "pacto misional", en el que el indígena acepta, pero a cambio de protección ante las incursiones de mercaderes provenientes de Santa Cruz y del otro reino, es decir, el portugués.

Se rescata la fuerte influencia jesuítica en poco menos de cien años de contacto con los indígenas, mojeños como nominación genérica, porque desde esta etapa misional se destaca lo multiétnico, con la introducción de nuevos modelos de organización como el cabildo, actividades religiosas con despliegue en la música, introducción de herramientas, ganadería y una serie de actividades económicas para poder sedentarizar y aplicar el modelo reduccional.

Con la expulsión de los jesuitas, la administración de las misiones pasó a la administración civil de la Colonia, en lo religioso por el clero secular de Santa Cruz de la Sierra. Se rompe el pacto reduccional y prácticamente se abren las puertas de las misiones. Empiezan las tensiones entre los curas y los gobernadores. Las reacciones indígenas adquieren relieve con las movilizaciones emancipatorias a las que el autor llama rebeliones, como las de Pedro Ignacio Muiba y la no menos controvertida de su circunstancial oponente canichana Juan Maraza a favor del gobernador Pablo Urquijo.

La época republicana está claramente tratada desde el reverso de la historia. Es así que la creación del Departamento del Beni no cambió la dramática situación de los indígenas, pese a ser considerados ciudadanos bolivianos. Un repaso de la historia económica regional nos alerta sobre la explotación de los recursos naturales, de la quina y bien pronto de la goma. La mano de obra con todo lo abigarrado del asunto, descompuso y hasta exterminó asentamientos indígenas. El

repaso que se hace de la bibliografía de apoyo es elocuente. El grito mesiánico del profeta Andrés Guayocho y su prolongación con las migraciones colectivas hacia la Loma Santa es trabajado en el libro como expresión de la resistencia anticolonial con forro y, seguramente, con esencia litúrgica misional.

Como hace pensar el autor, la Loma Santa tiene que ver con el TIPNIS. La corporeidad humana indígena acosada, crisis espiritual, pérdidas de los espacios de ocupación para ser llenados con otras espiritualidades, quina, goma, ganado, coca, otra gente, otros caminos, carreteras de alquitrán y una sistemática negación de lo indígena. La cerrazón no deja que el indígena pueda ser otro. Seguro está que la alteridad ha sido demostrada por los indígenas varias veces caminando en nombre de Dios hasta La Paz.

Gracias por este libro descolonizador.

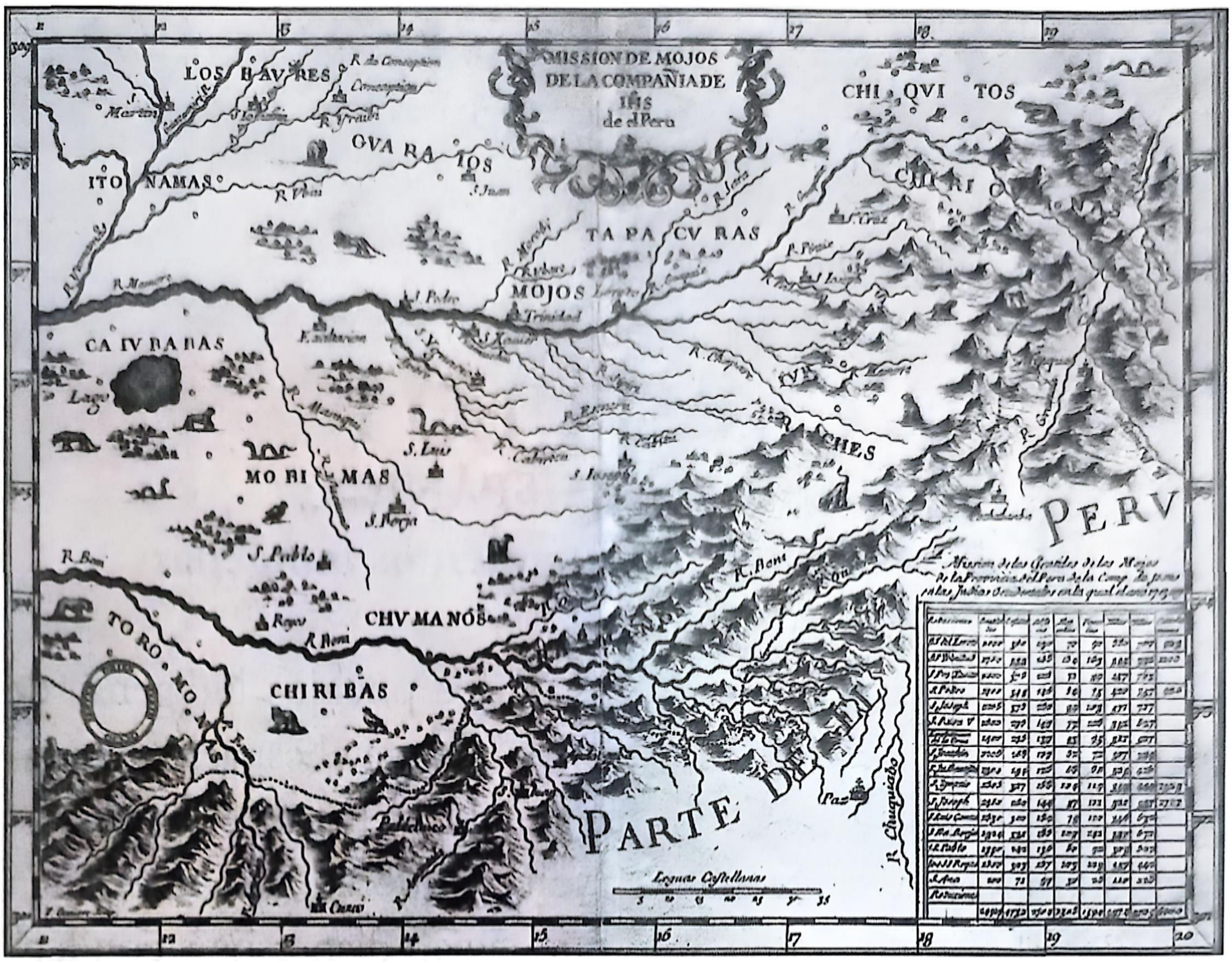
Julio Ribera

CAPÍTULO I
ÉPOCA PREHISPÁNICA:
La dispersión de asentamientos indígenas

Para entender el proceso actual de los pueblos indígenas de Mojos, hoy Beni, debemos tener en cuenta el espacio geográfico y el proceso histórico por el cual han pasado. Las primeras referencias bibliográficas indican que en Mojos existían más de 50 pueblos indígenas, que vivían dispersos y con lenguas diversas, así lo expresa Altamirano:

> (...) los indios de esta nación de los Mojos llegaban a cuatro mil almas y estas estaban divididas en más de cincuenta pueblos (...) muchas naciones esparcidas por aquellos llanos con lenguas totalmente diversas; hasta 16. Estas son la Moja o Morocali, Guarayo, Paraba, Manesono, Jubirana, Cañacure, Manique, Mopo-rrubi, Churiemana, Itene, Cayubaba, Rahuno, Baure y Cañisona (Altamirano, 1979, p. 30 y 49).

Mapa de la Misión de Mojos de la Compañía de Jesús -1713



Estudios arqueológicos demuestran que en Mojos se construyeron diferentes complejos de estructuras de tierra con fines de asentamientos humanos y complejos hidráulicos para la supervivencia (reservorios de agua y agricultura en camellones (Erickson, 1995). Como Mojos presenta diferentes tipologías y eco regiones, la intervención humana se tuvo que adaptar a estos cambios geológicos. Así tenemos el arte rupestre, "afiladores" tallados en roca en la provincia Vaca Díez: "Los afiladores de Villa Bella son de un promedio de 25 cm. de largo, 10 cm de ancho y 3-4 cm de profundidad… los tallados tienen bordes bien definidos y muestran muy poco deterioro" (ver lámina 1). (Tyuleneva, 2010, p. 20). Asímismo se observa en Guayaramerín un yacimiento de tierra negra que la utilizan como abono y en su interior se han encontrado hachas de piedra y cerámica de color gris claro sin decoración (Ibid, p. 22). Sobre el río Iténez y Beni se pueden observar petroglifos, como "la víbora", muy cerca de Rurrenabaque (lá-

mina 2). Las ruinas de Bacuatrau sobre el río Beni nos presentan objetos antropomorfos y zoomorfos (ver lámina 3) que difieren de los restos arqueológicos encontrados en la parte sur de Mojos, como ruecas, cántaros y máscaras (lámina 4). En la zona central de Mojos (Yacuma, Iténez) se puede observar gran cantidad de camellones, lomas circulares con zanjas, canales y extensos terraplenes (lámina 5) descritos por Nordensköld (1916); Denevan (1966); Kennet Lee (1979); Pinto Parada (1987), Tyuleneva (2010). Mientras que en la zona sur este y oeste que es la zona más baja del Beni, se encuentran más lomas artificiales, reservorios de agua –lagunas y estructuras de riego natural–l (lámina 6), canales, terraplenes, camellones y las cerámicas extraídas son completamente diferentes a las encontradas en la zona norte y central del actual Beni (Erickson, 1995; Lombardo, Prümer, 2010; Lombardo, 2011; Capriles et. al, 2011).

Estos estudios nos demuestran que Mojos tuvo influencia humana de diferentes grupos culturales presentes en cuatro zonas o complejos arqueológicos: La zona norte (hoy provincia Vaca Díez, norte de la Provincia Ballivian y norte de la provincia Yacuma). La zona central, constituida mayormente por las actuales provincias Iténez, Magdalena, Baures, Huacaraje, Bella Vista, este de la provincia Yacuma (Rogagua y Rogaguado). La zona sureste que comprende la provincia Marbán (Casarabe, Loma del Ibiato), caracterizada por la abundancia de lomas artificiales, y la zona suroeste (provincia Cercado y Mojos) que por las condiciones de menor elevación construyeron mayor cantidad de lomas artificiales, terraplenes, canales para acortar distancias entre ríos y reservorios de agua para época seca. En la zona central y sur del Beni se han realizado mayores estudios arqueológicos y han sistematizado los resultados (ver NordensKöld, 1916; Denevan, 1966; Kenneth Lee, 1987; Erickson, 1995; Michel, 1995; Albarracín, Capriles et. al, 2011; Lombardo, 2011; Lombardo y Prümer, 2010)

En la zona sudoeste se han descubierto restos humanos y cerámicas, de una cultura que muy probablemente se trate del grupo indígena Arawak (Erickson, 1995; Michel, 2012). Por su parte Kenneth Lee (1995) hizo un aporte muy valioso sobre la agricultura en camellones, indicando las propiedades del tarope como abono orgánico. Uno de los arqueólogos que sigue investigando es Prümers (2006, 2010) que realiza excavaciones de lomas artificiales en la zona de Casarabe y algunas piezas arqueológicas extraídas de estas lomas se exhiben en el museo etnoarqueológico "Kenneth Lee" de Trinidad.

Estas "obras de tierra"[1] a pesar de los miles de años aún se conservan y se las puede observar desde el aire y están disgregadas por todo el Beni. Entonces se deduce que esta cultura vivió dispersa por toda la llanura mojeña intentando "implantar una agricultura masiva en unos suelos pobres en nutrientes minerales" (Roca 2001, p. 313).

> El P. Eder citado por Barnadas (1985) comenta que:
> "Las sabanas constituyen la mayor parte de la región de Mojos dentro de las cuales aparecen aquí y allá bosques, por lo general de mayor elevación que aquellas. Unas tienen una, dos o más leguas de circunferencia. El nombre que se les da es el de islas".

Hasta el día de hoy se conocen con el nombre de islas y se diferencian en islas de bosque e islas de pampas, donde se guarecen los animales silvestres y el ganado bovino en época de lluvias y cuando se inunda el campo se convierte en su refugio. Asimismo, se debe hacer notar que todas las ex-reducciones jesuíticas se instalaron en lomas artificiales construidas

---

1 Roca, José Luis (2001, p. 313) hace alusión a este conjunto de obras prehispánicas con el nombre de "obras de tierra" o *earthwork*, término genérico que usan los arqueólogos para referirse a las construcciones levantadas en lejanas épocas y en extensas superficies.

por estas culturas prehispánicas.

En la época republicana los terraplenes, camellones y lomas artificiales no pasaron desapercibidos por los científicos d'Orbigny[2] (1832) y Nordensköld quien en 1911 realizó un estudio en tres lomas situadas entre Trinidad y Loreto. Una de estas, llamada loma Velarde, tiene 5 metros de altura por 45 metros de largo y 25 metros de ancho (Roca, 2001). En las últimas investigaciones realizadas por Prümers, indica que en la zona de Casarabe han encontrado lomas con más de 10 m de altura y cuatrocientos metros de diámetro (Exposición en Casa de la Cultura del Beni, septiembre de 2012). Asimismo, William Denevan (1980) mostró interés por las obras de tierras de los antiguos Mojos y lo manifiesta de esta manera:

> Es común encontrar en medio de las pampas, ciertas islas de bosque de diversos tamaños, que por su orden y regularidad dejan ver la mano del hombre en su construcción. Las hay grandes como de 300 metros de longitud y 4 o más metros de altura, y también pequeñas de un metro de altura y de 3 a 7 de diámetro estas lomas fueron un recurso para el establecimiento de poblaciones o de habitaciones familiares consiguiendo por su altura estar a salvo de las grandes inundaciones. (Denevan, 1980, p. 108)

---

2 D'Orbigny realizó uno de los primeros diagnósticos de todos los pueblos indígenas de Mojos en 1832 y recomendó al Presidente Ballivián la creación de otro departamento para que Mojos tenga administración propia y no dependa de Santa Cruz.

Loma artificial prehispánica, de gran extensión, ocupada en la actualidad por la comunidad indígena sirionó de Ibiato.

Denevan (1980) sostiene que las lomas (islas) fueron construidas para librarse de las inundaciones y estimó un centenar de ellas en toda la región del Beni, con una población aproximada de 100 mil habitantes en la época precolonial, aunque ya se había producido una caída demográfica un siglo antes de la cual calcula una población de 350.000 habitantes (Denevan, 1980, p. 204). Apoyando esta hipótesis, Plafker citado en Denevan (1980) sostiene que las obras de tierra en Mojos son demasiado extensas como para haber sido construidas por un número pequeño de indios el cual encontraron los españoles. El arqueólogo boliviano Marcos Michel sostiene que existió una población muy numerosa considerando la magnitud de las obras que construyeron (2012)[3].

---

3 Jornada Académica "Amazonia, pasado y presente" organizada por el Foro Boliviano sobre Medio Ambiente y Desarrollo y el CIDES-

> Se calcula que hace 500 años antes de Cristo, fueron construidos campos de cultivo artificiales cercanos a las lagunas Rogagua y Rogaguado, en el Beni, que ahora son el testimonio de que una sociedad organizada y de numerosa población se desarrolló en la región en la que ahora se desenvuelven los escasos miembros del pueblo Cayubaba. La amazonía no albergaba a pueblos tribales, sino puede ser que incluso a sociedades estatales (Revista Virtual PIEB, 2012).

Kenneth Lee (1996) sostuvo que existen alrededor de 20.000 lomas artificiales en todo el Beni entre las que destacan la Loma Suárez y Chuchini en Trinidad, la loma del Ibiato en el territorio Sirionó, Loma Velarde y muchas otras diseminadas en las provincias Marbán, Mojos, Yacuma, Ballivián, Iténez y Mamoré. Así mismo indica que se han construido 5.000 km lineales de terraplenes o diques extendidos por toda la geografía beniana. Por su parte, Saavedra (2009) ratifica el uso de las lomas artificiales que sirvieron como lugar protegido para los asentamientos humanos y los terraplenes como diques de contención (Ibid,18).

Plafker indica que los terraplenes pudieron servir de caminos para unir poblaciones. Así mismo habla sobre los terraplenes que son producto de la tierra que se extrajo de los canales y los utilizaban como diques de contención en época de agua y como vía caminera en tiempo seco con agua estancada. Continúa que algunos canales están construidos evitando los meandros de los ríos y conectando varias cuencas fluviales.

Denevan[4] y otros autores indican que entre 1573 y 1668

UMSA, La Paz 18 de julio de 2012.

4 Artículo: "Una perspectiva histórica sobre el descubrimiento de Campos Elevados (Camellones) prehispánicos en Sud América" en: *Agricultura ancestral, camellones y albarradas*: *Contexto social, usos y retos*

existen varias menciones breves de "camellones" en diferentes ubicaciones (Caillavet, 1983, p. 12-14). Esta es la mejor documentación sobre campos elevados en cualquier parte de América del Sur a principios de la colonia. En 1573 se cosechaba trigo y cebada como en España, pero "el maíz en camellones" (Caillavet, 1983, p. 13). Este es el primer informe de camellones (Denevan, en *Coloquio*... 2006, p 20). También Max Uhle (1954, p. 86) en su conferencia en Quito en 1923 mencionó haber visto campos elevados cerca de Nabón (Denevan, *Coloquio*... 2006, p. 20).

El primer informe del S. XX sobre campos elevados en Mojos fue elaborado por el antropólogo sueco Erland Nordenskiöld, que exploró la región a principios de este siglo, en 1916 (pp. 149-50) él indicó que:

> En algunas partes de Mojos, pueblos han intentado hacer suelos cultivables que ocasionalmente se inundan mediante el drenaje... existen trabajos de drenaje consistentes en trincheras (...) que a menudo son paralelas y que probablemente fueron excavadas. (Denevan, en *Coloquio*...2006, p. 18)

Después de Nordenskiold, Mary Key, del Instituto Lingüistico de Verano, y el ingeniero Kenneth Lee[5] realizaron

---

del pasado y del presente. Coloquio Agricultura Prehispánica sistemas basados en el drenaje y en la elevación de los suelos cultivados. (7 al 11 de octubre de 2003). Organizado por: Jean Vacher, Alexandra Yépez,Jean-François Bouchard, Pierre UsseImann y Francisco Valdez. Publicado en Quito Ecuador 2006. (Por la extensión del nombre solo haremos referencia a *Coloquio*... 2006).

5 Kenneth Lee empezó a investigar los campos elevados de Mojos desde 1957, pero no escribió artículos en ese tiempo. Él invitó a Denevan para realizar una investigación y este difundió la

muchos sobrevuelos sobre inmensos campos de cultivo cerca del Lago Rogoaguado a finales de los 50s y principios de los 60s. Sin embargo ninguno publicó sus informes en ese tiempo. Key (n.d.) escribió en sus notas de 1961 que "los campos eran de forma rectangular con una cierta apariencia de terrenos cultivados yaciendo paralelos unos a otros". (Denevan, *Coloquio*... 2006, p. 18)

Denevan fue uno de los primeros geólogos que después de realizar una investigación sobre los camellones en Mojos, difundió la noticia tanto en artículos científicos como en libros. Sobre los camellones indica uso, figura, altura y longitud de los mismos:

> (...) los terraplenes o camellones de alturas entre 0,60 y 1,60 m de altura y entre 6 a 300 m de longitud. Están dispuestos en líneas paralelas que forman figuras de parrilla o de haz o semicírculos. Hay otras muestras de surcos, de campos estriados, de canales y zanjas o zanjones de drenaje en medio de pampas y pantanos. Su objeto parece haber sido el de agricultura (Denevan 1980, citado por Gantier, 1991, p. 14)

información en su obra: La cultura aborigen de los llanos de Mojos traducida en 1980.

Vista aérea de camellones prehispánicos en Mojos, hoy Beni

Sobre las medidas de los camellones en otras regiones de América del Sur afirma:

> Menos frecuentes, alineamientos de lomas circulares de 2 m de diámetro han sido descritos en Surinam (Weersteg, 1985), en Guyana (Rostain, 1991) y al oeste de Matto Grosso (Schmidt, 1914, citado por Denevan, 1970 en *Coloquio*… 2006, p. 28). Villaba y Alvarado (1998) reportan promedios de 3 a 4 metros para los camellones que llaman de tipo C, en la zona de Iñaquito, al norte de Quito. Parsons (1973) habla de un promedio de 10 a 12 m en la llanura del Guayas, sin contar la zanja. En el caso de las obras de las llanuras de la cuenca del lago Titicaca, Smith et. al (1968) mencionan anchos promedio de 5 a 20 m. Patiño (1998) reporta anchos de campo de 4 a 20 m. Si bien el término medio parece situarse entre 6 y 8 m, los valores particulares son muy variables, incluso al interior de un mismo sitio. La permeabilidad del suelo, más o menos arcilloso, al igual que el tamaño del sitio, podrían tener influencia en el ancho del modelado.

(Denevan en *Coloquio*... 2006, p. 28)[6]

Si bien existen diferentes medidas en los camellones de las otras regiones de América Latina, en Mojos parecen de mayor extensión y en mayor cantidad, así lo refirió el Ing. Pinto (comunicación personal 2012) y lo ratifica William Denevan:

> "Al oeste de la ciudad de Trinidad se han medido plataformas de 25 m de ancho, 400 m de largo y 15 a 60 cm de alto, rodeadas de zanjas y mucho más macizas que el modelado loma zanja al que se prestara una atención particular puesto que representa la mayoría de las obras de las llanuras inundables". (Denevan, 1970 en *Coloquio*... 2006, p. 28)

Prosigue indicando que los campos elevados que alternan regularmente con las zanjas son más angostos que las plataformas, sin que se pueda establecer una dimensión promedio. Por su parte, Clark Erickson reporta anchos de 4 a 6 metros tomando en cuenta la longitud de varios km (Denevan en *Coloquio*... 2006, p. 28).

Así mismo, Denevan (1980) sostiene que esta técnica avanzada es conocida por muchos pueblos indígenas de los trópicos húmedos, incluyendo América del Sur:

> "En las Américas, la mayoría de tales campos son de origen pre-europeo y han sido abandonados hace mucho tiempo, excepto por unas pocas chinampas aún cultivadas en México". (*Coloquio*... 2006, p. 17)

Juntamente con James Parsons publicaron artículos en 1967 sobre los campos elevados de Mojos, San Jorge en Co-

---

6 Denevan, William M.1962 "*Informe preliminar sobre la geografía de los Llanos de Mojos, noreste de Bolivid*" en Boletfn de la Sociedad Geografica e Histórica Sucre, 47 (pp. 91-113). (Coloquio... 2003 p.28)

lombia, Guayas, y Surinam en *Scientific American*. También se han descubierto campos elevados en el Orinoco en Venezuela realizado por el geólogo James H. Terry (Denevan en *Coloquio*... 2006, p. 20)

Los investigadores pensaban que solo existían campos elevados en las sabanas tropicales. Sin embargo, en 1966 el geógrafo Clifford Smith observó numerosos campos elevados al oeste del Lago Titicaca en el Perú (Smith et al, 1968). En realidad, habían sido reportados con anterioridad, pero ignorados. El renombrado arqueólogo Aleman Max Uhle los había visto en Bolivia en 1894-1895, pero aparentemente no reportó sobre ellos hasta dar una conferencia en Quito en 1923 (Uhle, 1954: 86): "Vestigios de antiguos campos cultivados de un tipo especial, en forma de lechos ligeramente elevados (...) preservados en muchos lugares desde tiempos remotos".

Otro arqueólogo aleman, Karl Kraeger (1979, pp. 20-21), también mencionó brevemente sobre estos campos en 1899.

> Cuando George Plafker (1963) y yo (Denevan, 1962, 1963) observamos campos elevados en los llanos de Mojos (Beni) en la Amazonia boliviana a comienzos de los años 60, creíamos que habíamos descubierto una forma única de labranza, encontrada solo en Mojos, yendo de México hacia el Sur. En los años subsiguientes se hizo evidente que: (1) reliquias de campos elevados existían en muchas áreas pantanosas húmedas de América del Sur, tanto en las planicies tropicales, como en los Andes (Denevan en *Coloquio*... 2006, p. 17).

Pierre de Gondard en *Coloquio*... (2006, p. 26) sostiene que las sabanas de las tierras bajas no son el ecosistema exclusivo de los camellones, sino que también se encuentran en Bogotá y el Ecuador:

Gondard y López (1983) señalan 15 sitios, verificados en el campo, de una superficie total aproximada de 2.000 ha, al norte de Quito, desde la línea equinoccial hasta la frontera con Colombia, entre 2.300 y 3.100 m.s.n.m. En terrenos ahora urbanizados de la ciudad de Quito, hay varias evidencias de camellones mencionadas por Knapp y Ryder (1985) al sur, y por Villaba y Alvarado (1998) al norte de la ciudad, en el sector conocido antes como el lago de lñaquito (ahora la Carolina), en más de 300 ha. A una altura aún superior de mil metros, se reconocieron, en las inmediaciones del lago Titicaca (3.800 m.s.n.m.) algo más de 82.000 ha (Smith et al., 1968; Erickson, 1994), actualmente representarían más de 100.000 ha y "no se ha terminado" (Morion, 2003).

Plafker sostiene que la agricultura en Mojos era una agricultura más avanzada que la de corte y quema que adoptaron desde la colonia y que estaban muy distantes de los centros poblados sobre las que se instalaron las Reducciones.

Respecto a la función que cumplían los camellones, existen diversas hipótesis, como reservorio de agua, fertilización de la tierra, espacios acuáticos para la pesca y propicia para la caza. Erickson (1994) que realizó estudios en los llanos de Mojos y el Lago Titicaca (1986) sostiene: "El control y el mantenimiento de niveles de agua adecuados en los canales adyacentes a los campos elevados puede considerarse como la clave del sistema". Si bien se requieren más estudios para afirmar que los agricultores de ese tiempo crearon un sistema de tierras húmedas permanentes, en Mojos se puede plantear la hipótesis que crearon sistemas para prolongar la humedad producto de las inundaciones hasta la época seca.

> En los Llanos de Mojos es posible que ciertos canales hayan servido para extender la crecida de los ríos que descienden de los Andes cargados de limo (pues los que nacen en la llanura drenan aguas negras, provenientes de las precipitaciones locales). Se trataría entonces de un sistema emparentado con el manejo de crecidas en los grandes deltas como el del Nilo (Erickson, 2003 en *Coloquio*… 2006, p. 33).

En esta línea Saavedra (2009) indica que hay "cientos de kilómetros de canales construidos para la navegación, acortando las distancias entre los ríos, algunos para la aducción de agua, con el objeto de mantener ciertos niveles en el tiempo de sequía (…) como transporte de sedimentos y fuentes de nutrientes en el proceso de formación de los suelos" (Saavedra, 2009, p. 18).

Los canales artificiales sirvieron también como criaderos de peces y pudieron facilitar las actividades pesqueras en zonas alejadas de vías fluviales, puesto que los peces debieron utilizarlos en sus migraciones estacionales entre ciénaga y caño (Plazas, 1981 en *Coloquio*… 2006, p. 35).

La descripción más precisa es la del Padre Gumilla que observaba, en el siglo XVIII, una curiosa práctica de los habitantes de la sabana (campos limpios): "al principio viven en campos limpios; con las palas de macanas (...) levantan la tierra (en los sitios húmedos) de uno y otro lado del surco, tapando la paja y el heno con la tierra extraída del uno y otro lado, y luego siembran su maíz, yuca o mandioca y otras raíces, y en todas partes gran cantidad de pimiento" (*Coloquio*… 2006, p. 36).

Erickson (1986 en *Coloquio*… 2006, p. 35) señala que en Mojos hubo complementariedad nutritiva entre los hidratos de carbono de los tubérculos (yuca), producidos en los campos elevados, y de las proteínas proporcionadas por la pesca y la caza.

En la actualidad la Fundación Kenneth Lee ha construido camellones en comunidades como Loma Suárez, Copacabana y recientemente en el Barrio Pedro Ignacio Muiba utilizando el tarope como abono orgánico. Los resultados han sido satisfactorios (ver foto) y puede convertirse en una alternativa socioproductiva que garantiza la seguridad alimentaria de la población y disminuye los efectos del cambio climático (entrevista con Michael Nakamura, octubre 2012).

Camellones modernos, construidos por la Fundación Kenneth Lee en las afueras de la ciudad de Trinidad, inspirados en los camellones prehispánicos indígenas.

Ahora que ya contamos con investigaciones y datos sobre el sistema de camellones, lagunas, canales y lomas artificiales prehispánicas, nos preguntamos: ¿Quiénes lo construyeron? ¿En qué año? ¿Cómo estaba organizado? ¿Cuáles fueron las causas de la desaparición de estos pueblos? Para el efecto solo contamos con datos estadísticos a partir del ingreso de los jesuitas en la época colonial, pues utilizaron estas lomas artificiales para los asen-

tamientos humanos o Reducciones. Roca (2001) cita el asombro del padre Juan de Limpias "al transitar por una plataforma que los indígenas usaban como división de las sementeras donde cabían tres hombres de a caballo".

Queriendo responder a estas interrogantes, los arqueólogos actuales sostienen que diferentes pueblos indígenas construyeron estas obras hidráulicas en las que destacan a la cultura Arawak que se asentó en la parte central y sur del actual departamento del Beni y la cultura Pano ubicada en la parte norte y occidental de Mojos. Sobre la época y años de esta cultura hidráulica, existen diferentes estimaciones: Kenneth Lee (1995) sostiene que esta cultura apareció en el Siglo II a. C. y desapareció por el Siglo V d. C. por problemas de sequía. Lo describe de esta manera:

> Estudiando los niveles freáticos alrededor de varias lagunas se llega siempre a la misma conclusión: alrededor de dos mil años han transcurrido desde que fueron construidas. ...Aquella gran civilización comenzó a dispersarse hacia el siglo V de nuestra era cuando volvieron las lluvias tropicales y el terreno - como ocurre ahora- se anegaba cuatro o cinco meses al año destruyendo los planes agrícolas que se basaban en la más absoluta regulación del suministro de aguas (LEE, 1995).

El arqueólogo boliviano Marcos Michel indica que estas obras datan de 500 años antes de Cristo (2012). Por su parte, los arqueólogos Erickson y Prümers indican que estas obras se construyeron posterior a la época cristiana más o menos en los años 70 d. C.

Si bien difieren las fechas del origen de estas obras hidráulicas en Mojos, lo que hay que tomar en cuenta es que antes de la época colonial, ya los pueblos indígenas contaban con un sistema organizativo muy desarrollado que les permitió complementar la vivienda, producción y comunicación

alternando las épocas de agua y sequía imperantes en Mojos actual Beni.

Sobre la disminución de los habitantes de esa época existen diversas hipótesis. Una de ellas sostiene que se debió a la causa de epidemias que azotaron la zona amazónica y la trata de esclavos como indica Denevan (1980) y Michel (2012).

> "Los jesuitas prestaron mucha atención a los montículos, caminos y canales observados, pero no a los campos elevados que probablemente estaban ya, en su mayor parte, abandonados como resultado de la reducción de la población por epidemias y cacería de esclavos" (Denevan en *Coloquio*... 2006, p. 18).

Una reciente hipótesis indica que esta cultura fue a buscar zonas más elevadas para preservar sus vidas, e incluso se instaló en la zona andina y bosques de pie de monte (Lee, 1995). Esta misma hipótesis la mantiene el Lic. Julio Nuñez Vela quien indica que los incas utilizaban muchos elementos de la fauna amazónica como el jaguar, el mono, la serpiente y la utilización de diversas plumas para sus tocados. Aunque también hay que considerar los intercambios culturales y comerciales entre indígenas de tierras altas con indígenas de tierras bajas desde tiempos prehispánicos (Pauly Antonio, 1928; Tyuleneva 2012).

Sin embargo, y vuelvo a repetir, nuestro propósito en este estudio no es ofrecer fechas ni cifras sobre el origen, apogeo y decadencia del imperio de los Mojos, sino es hacer notar que ya en la época prehispánica, en Mojos se desarrolló todo un sistema de control de aguas tanto para los asentamientos humanos como para la agricultura y que los predecesores de los mojeños vivían dispersos pero comunicados por estos terraplenes y canales o zanjas para acortar distancias entre los ríos[7].

---

7 Al respecto el Ing. Rodolfo Pinto Parada hizo una reconstrucción histórica del viaje fluvial del P. Eder en 1768 acortando distancias

Clark Erickson, uno de los antropólogos más calificados para tratar el tema del manejo contemporáneo de camellones en Mojos, sostiene lo siguiente: "(...) estos deben ser reconocidos no como reliquias (objetos de museo) sino como respuestas adaptativas que han pasado las pruebas del tiempo y que han sido capaces de sustentar ampliamente a las poblaciones que los usaban. Deben ser valorados y protegidos por agencias nacionales e internacionales como la UNESCO, como patrimonio Cultural de la Humanidad" (Coloquio... 2006, p. 30)

A partir de estos elementos y antecedentes históricos, intentaremos reconstruir la historia de los indígenas prehispánicos en el plano político, económico, social y cultural.

En lo político

Si partimos del hecho que en Mojos Prehispánico se implantó todo un sistema hidráulico, que logró construir alrededor de 20.000 lomas, 2.500 km de terraplenes, canales y bastantes camellones, entonces se deduce que existió mucha población y para la distribución del trabajo debió existir un sistema de organización social y política. Algunos autores indican que se implantó un modo de producción esclavista, donde a través de guerras permanentes los pueblos que eran vencidos, se convertían en esclavos y conducidos a trabajar en este sistema hidráulico (lomas, terraplenes, canales, lagunas y camellones). Por su parte, Erickson indica que podría tratarse de un tipo de sociedad jerárquica pero vinculada por alianzas y asociaciones:

> Como la extensión y amplitud de las obras realizadas en los llanos de Mojos plantean dudas, Erickson propuso el concepto de sociedad "jerárquica" que

---

entre el rio Iténez y el Mamoré, demostrando con este hecho la conexión artificial entre ambos.

se puede interpretar como "grupos de comunidades vagamente ligadas entre sí por vínculos horizontales inestables, alianzas y asociaciones" (Mann, 2000), formula que podría aplicarse a muchas confederaciones (Coloquio… 2006, p. 44).

Otra visión que se opone a la sociedad jerárquica es la de un sistema comunitario fuerte, ágil y fuerte, aunque el debate teórico entre ambas aún sigue en discusión:

> (…) la revisión de los casos arqueológicos y etnográficos que ahora se han discutido demuestran que crear, manejar y mantener un sistema agrario especializado no requiere necesariamente de un poder político centralizado. Parecería más bien que una organización comunitaria fuerte, ágil y amplia puede llegar a ejecutar las obras de infraestructura necesarias, al margen de las imposiciones o de la inexistencia de una autoridad estructurada (Coloquio… 2006, p. 44).

El debate se origina a partir de la magnitud de las obras hidráulicas versus el sistema de organización política. Al observar camellones, lomas, lagunas, terraplenes y canales hechos por la mano del hombre surgen las preguntas: ¿Cuánta población se ocupó para realizar dichas obras? y ¿qué sistema socio político adoptaron las culturas prehispánicas para construir todo un sistema hidráulico? El arqueólogo boliviano Marcos Michel que realizó prospecciones en la zona de San Ignacio de Mojos indica lo siguiente:

> Las obras descomunales de tierra encontradas, antiguos campos de cultivos (canales, terraplenes, lomas artificiales) hechos por los habitantes ante la necesidad de una producción agrícola para miles o millones de personas, muestran la existencia de una organización social compleja. Se trata de plataformas elevadas

de 20 a 50 centímetros de alto, de aproximadamente entre 600 y 800 metros de largo, con un ancho de 60 a 70 centímetros, "un sistema planificado de construcción de un sistema agrícola de un tamaño descomunal" (*Revista Digital PIEB*, 2012, exposición de Marcos Michel).

Visiones diferentes como las de Jean Francois Bouchard y Pierre Usselmann indican que no se debe partir de la magnitud de las obras para medir la fuerza política que las construyó, y más bien preguntarse si a partir de las fuerzas productivas se construyeron los sistemas sociopolíticos hidráulicos.

> ¿Existe o no la posibilidad de poner en paralelo los camellones con la evolución socioeconómica y sociopolítica indígena? [Y prosiguen] "se debe aclarar si la intensificación de la producción fortalece a los sistemas políticos que usan los excedentes como una fuente generadora de poder o si las élites políticas se construyen a partir del sistema agrícola (como las teorías emitidas entre otros por Wittfogel en cuanto al papel de la agricultura con irrigación sobre el desarrollo de los poderes socio políticos llamados "hidráulicos") (*Coloquio*… 2006, pp. 63-64).

Así mismo, sostienen que:

> (…) sería muy atrevido pensar que la presencia de camellones implica la existencia de un sistema de poder complejo o sea de cacicazgos que sería la única fuerza política capaz de organizar la construcción de camellones. AI mismo tiempo no se puede deducir de forma 'automática' que los cacicazgos han desarrollado este sistema de agricultura intensiva para captar los excedentes de la producción agrícola para su propio

> y único beneficio, es decir para reforzar más el poder que ejercen sobre sus pueblos. (*Coloquio*... 2006, pp. 63-64).

En esta línea, dichos autores cuestionan el sistema político ideologizado que se ha construido sobre la cultura andina prehispánica:

> (...) la arqueología andina corre el peligro de valorizar, de forma exagerada, la organización socio política que se designa comúnmente como "cacicazgos". No debemos olvidar que este término (o a veces en los Andes quichua parlantes los "curacazgos") se ha difundido sobre todo con base en valiosos estudios sobre grupos indígenas tardíos, que corresponden sobre todo al último periodo prehispánico y que presenciaron la llegada de los conquistadores del siglo XVI. Desde luego los cronistas llamaron frecuentemente "caciques" o bien "curacas" a los jefes sociopolíticos que encontraron a su llegada. En su gran mayoría estos grupos tenían una jerarquización bastante compleja de la sociedad, con agricultores especializados, artesanos que trabajaban la cerámica, los metales, los textiles, etc., y varias clases que formaban las élites políticas, espirituales o militares. Nos referimos a uno de los primeros estudios sobre tales grupos que es el texto bien conocido de Reichel Dolmatoff: "Las bases agrícolas de los cacicazgos subandinos" (1960).

Sobre este tema, considero que es necesario continuar investigando y debatiendo hasta encontrar resultados y pistas que indiquen el sistema político que adoptaron los pueblos indígenas prehispánicos tanto de tierras altas como de tierras bajas.

En el caso de Mojos, cuando llegaron los jesuitas en el Siglo XVII ya no existía el tipo de gobierno centralizado y se

encontraron con un sistema organizativo no jerarquizado ni hereditario. Cada tribu tenía como autoridad un cacique, pero este no contaba con un poder muy hegemónico, es decir no ejercía un mandato con autoritarismo, al contrario, era una especie de concejero donde todos los miembros (hombres, mujeres, niños, niñas, tenían la libertad de acatar o no esas "órdenes". De esta manera su poder se diluía en el libre albedrío del grupo, así indican los misioneros jesuitas:

> Los Mojos viven agrupados por familias y no tienen otro superior sino el Cacique, a quien en algunas cosas se sujetan (...) Su obediencia se reduce a cosas comunes, como emprender una guerra, a mudar algún pueblo o a emprender alguna faena común a todos, y en lo particular cada uno se gobernaba a su antojo, ni el capitán les mandaban ni ellos obedecían, si tentaban probar algo (...) no se hallan entre los Mojos ni leyes, ni gobierno, ni policía; nadie manda y nadie obedece (...) (Orellana 1704 en Barnadas, 1984, p. 137).

Con este tipo de sociedad se encontraron los españoles cuando llegaron a Mojos en el Siglo XVI y XVII y como estaban acostumbrados a un sistema político centralista, autoritario y opresor, no podían concebir que existieran sociedades sin obedecer las órdenes de un Rey y autoridades intermedias. Por eso es que la mayoría de las crónicas indican que los indios de Mojos no contaban con sistemas organizativos y que no obedecían a nadie pues no tienen jurisdicción para nada. Altamirano (1979) afirma de esta manera:

> (...) independientes unos de otros por no haber una cabeza universal a quien se juntasen, ni particular la tenía cada pueblo, porque, aunque en cada uno se conocía su cacique, pero era con tan poca subordinación, que ninguno se daba por obligado a obedecerle, si no es en lo que estaba bien o tiene gusto; y eso

mismo no se atreve el cacique a mandarlo sino medio de ruego y consejo (…) No tenían gobierno alguno político ni dogma nacional, ni señor (…) y siempre los más valientes eran los más respetados" (Altamirano, 1979, 30, p. 51)

Este tipo de autoridad es muy característico entre los pueblos amazónicos, donde la autoridad es una especie de "dador y hacedor de paz", como diría Clastres (1978), y generalmente se aíslan y conforman sociedades contra el Estado, donde el poder se concentra más en el grupo que en las autoridades y operadores de justicia.

Al respecto, Roca (2001) sostiene que los indígenas prejesuíticos vivían en centenares de aldeas dispersas, habitadas por unas pocas familias, pero prestas a guerrear entre sí como lo confirman posteriormente las fuentes coloniales. Así mismo, los mecanismos de persuasión que utilizaron los jesuitas para acercarse a los mojeños permitieron reconstruir esta cultura milenaria, aunque con nuevos ingredientes en base a la organización social y política impuesta y la organización y distribución del espacio para el quehacer socioproductivo (chacos y telares comunales).

En la actualidad, a pesar que el derecho positivo se ha impuesto en nuestras sociedades, en los pueblos indígenas aún se mantiene este tipo de organización más horizontal, donde no se juzga, se aconseja y se castiga en casos extremos como la flagelación aplicada por autoridades del Cabildo Indigenal en su sede y con presencia de los comunarios. Muchas veces se ha querido colocar en el mismo nivel esta práctica con los linchamientos que aplican en tierras altas, pero el linchamiento es asesinato que realiza una "turba enardecida" en vía pública. En el caso de los azotes (penitencia) que aplican los indígenas en Tierras bajas es una práctica heredada por los

jesuitas y está enmarcado en una norma establecida[8], ejecutada por autoridad competente y dentro de una jurisdicción.

En el caso de indígenas con poca influencia misional como Tsimanes, Yuracarés, sirionós, Esse Ejja y otros, los delitos y castigos se establecen por medio de prescripciones religiosas que afectan a la persona y familia de quien transgredió la norma, como el pescar demasiado sin aprovecharlos, de malherir a un animal y dejarlo morir en la selva (Bogado, 1989). Aquí quien juzga y castiga no son autoridades competentes, sino "los amos de los peces, de los animales", "los jichis". Pero en el caso de delitos comunes como robar, maltratar a la familia y en casos extremos de matar[9] aplican normas más de tipo moral como multas en productos, limpiar la escuela y si reincide abandonar la comunidad, y no así la privación de libertad o fianza pecuniaria como se aplica en el ámbito urbano.

En cierto modo, este tipo de gobierno hasta ahora se mantiene en algunos pueblos indígenas, por ejemplo, entre los Tsimanes[10]. El jefe político es el jefe de familia y su poder es más local. Sin embargo, han adoptado una nueva forma de

---

8 Es norma establecida pero no escrita, entonces se enmarca dentro del derecho consuetudinario reconocido por la Constitución Política del Estado, el Convenio 169 y los Derechos Indígenas de las Naciones Unidas.

9 Sin ánimos de idealizar la cultura de los pueblos indígenas de tierras bajas, mantienen un alto grado de respeto por la vida, de las plantas, animales y humanos.

10 Los chimanes son uno de los pocos pueblos de Mojos que se rehusaron a la influencia colonial y prefirieron vivir en el bosque practicando su cosmovisión, mitos y ritos que hasta hoy los reproducen. Por eso la referencia más cercana a la época prehispánica la encontramos en este pueblo al igual que los yuracarés, araonas, chácobos y sirionós que fueron evangelizados en la época republicana.

gobierno, o de nuevo tipo nominado el Gran Consejo Tsimane que es el interlocutor al interior y exterior de las comunidades, hasta donde llega su radio de acción.

Por eso los agentes externos quieren a toda costa gobernar sobre los indígenas, e inculcarles "la obediencia y el apego a las leyes". En la época colonial, lo consiguieron a través del bautismo a la religión católica; luego, por medio de actividades productivas como la ganadería y artesanía (telares colectivos) y el fomento del arte y la música articulados al Cabildo Indigenal que hasta hoy tiene vigencia entre los pueblos indígenas que tuvieron relación con las misiones jesuíticas, estas se convirtieron en formas sutiles para introducirlos a las leyes monárquicas imperantes en la época colonial. Al respecto, Rosario Aquim[11] sostiene:

> Los jesuitas fundamentaron una doctrina religiosa, que se mantiene incluso hasta nuestros días, basada en la jerarquía, en la disciplina y en la fe. En este territorio se trabajó, a la manera foucaultiana, el comportamiento y el disciplinamiento de los cuerpos en busca de la espiritualidad: se buscaba la emergencia en los nativos de una subjetividad religiosa profunda. Testigos del hondo mesianismo de aquella época son los violines tallados a mano, las composiciones musicales y los cantos gregorianos que se conservan hasta hoy en las iglesias misionales (*Pueblo de Leyenda*, 2 de agosto de 2012).

En la época republicana intentaron de todos modos que los indígenas se "adapten" a las nuevas leyes y para ello no es-

---

11 Rosario Aquím, beniana radicada en la Paz, académica y activista por los derechos indígenas y equidad de género, sostiene que el diagrama de poder se implantó en Mojos de manera sutil a través de la religión y que se perpetúa en Mojos desde las misiones jesuíticas.

catimaron esfuerzos en "integrarlos" a la sociedad boliviana a través del tributo y, luego, del habilito[12] en la época de la goma.

Si bien los pueblos indígenas de Mojos han intentado mantener sus propias organizaciones sociales y políticas, las leyes bolivianas, a través del Derecho Positivo, se han impuesto y exigen que todos se enmarquen en ellas; aun cuando vulneren sus derechos consuetudinarios, como es el derecho a la autodeterminación. A pesar de que la nueva Constitución Política del Estado establece derechos fundamentales de los pueblos indígenas según usos y costumbres, se continúa insistiendo en el marco jurídico verticalista y autoritario.

En esta línea, se han institucionalizado nuevas autoridades, como los corregidores y subalcaldes, que aparte de controlar, dirigen y oficializan las decisiones comunales. Al interior de las comunidades indígenas, su poder radica en gestionar ítems para maestros y postas sanitarias, tramitar alguna personería jurídica y pedir apoyo en el área urbana para la fiesta de su comunidad. Dependiendo de la institución o persona que ofrezca regalos para su fiesta, la autoridad se convierte en el canalizador de votos de ciudadanos urbanos con aspiraciones políticas electorales.

Es que aún cuesta entender el tipo de organización que tienen los pueblos indígenas amazónicos. Y lo peor es querer adaptarlos al sistema que tienen los pueblos indígenas de tierras altas como los sindicatos y ayllus. En este tipo de organización, un jefe o dirigente es el que autoriza y ejerce la justicia. En cambio, en la cultura indígena de tierras bajas, el líder solo es una especie de consejero y la comunidad obedece o no las normas.

Esta práctica se pudo evidenciar en la VIII y IX marchas por el TIPNIS cuando el Gobierno intentó descalificar a los

---

12 El habilito es el pago adelantado en efectivo o bienes para garantizar la mano de obra de los indígenas y campesinos. Se inició en la época del boom de la goma y se mantiene hasta la fecha en el Beni.

dirigentes, incluso los amedrentó, hasta los hizo golpear con la policía; sin embargo, la decisión de todos por continuar con la marcha logró el respeto y admiración del pueblo boliviano.

En la VIII marcha, cuando llegaron a la Paz, el gobierno nuevamente se equivocó al querer dialogar solamente con 20 dirigentes, sin entender que, en el sistema político de indígenas de tierras bajas, el poder radica en el grupo. Por eso es que los marchistas pidieron al Gobierno que instalase un televisor grande en la Plaza Murillo, para que pudieran ver y escuchar lo que dicen sus dirigentes, pero el gobierno, acostumbrado a dialogar y pactar con dirigentes, no entendió esta lógica indígena y es más, la criticó.

Si conociéramos y respetáramos la forma de organización social y política de los pueblos indígenas de tierras bajas, donde el poder radica en el grupo y no en las autoridades, quizá aprenderíamos muchos elementos de ellos como el respeto a la madre naturaleza, la solidaridad entre las personas y los consensos pactados sin utilizar la violencia, presiones ni chantajes.

En lo económico

Los pueblos indígenas en la época prehispánica practicaban una economía de subsistencia. Eran mayormente agrícolas, cultivaban yuca, maíz, maní, camotes, frijoles, papayas y plátanos (Eder, op. cit, p. 92). Asimismo, alternaban su alimentación con carne de animales silvestres a través de la caza y la pesca, y también la recolección de frutos y huevos. El P. Eder describe las diferentes actividades económicas de subsistencia que practicaban los pueblos en sus primeros contactos:

> Vivían de la caza y de la pesca que no faltaba en la selva y en los ríos y lagunas de la región y, además, cosechaban abundante yuca, la cual les servía de pan y también de bebida, más o menos fermentada. Cogen

también bastante algodón y con él tejen telas vistosas; de su habilidad en esta parte se valieron los misioneros para establecer entre ellos una especie de industria que les servía para arbitrarse recursos (Eder, op. cit, citado por Vargas Ugarte, 1964: 7).

Entonces se descarta la idea que los pueblos prehispánicos eran solamente cazadores, pescadores, recolectores y no agricultores, así lo manifiesta Altamirano: "Las ocupaciones son hacer sus sementeras (chacos), cazar y pescar para el sustento. Hacer flechas curiosas y arcos para usar de ellas" (p. 53).

Cultivaban sobre todo yuca y maíz para hacer chicha y una especie de panes. Los baures y mojos cultivaban frijoles, maní y otros productos. Sin embargo, algunos pueblos tenían mayor predilección por la cacería, la pesca y la recolección como hoy la tienen los Tsimanes, chácobos, Araonas, Esse Ejja, yuracarés y sirionós. Otro elemento que nos hace conocer el P. Eder es la habilidad de las mujeres para el tejido, con ello se descarta la idea de que las personas vivían con taparrabos o semidesnudos, pues en realidad se vestían con telas vistosas.

Vestimentas de los indígenas de Mojos

La cacería se realizaba de manera particular y también colectiva cuando se trataba de ciertas presas que requerían apoyo de otros, como el caso de animales mayores como el anta (tapir) y los chanchos troperos. Algunos animales eran considerados sagrados, como el tigre[13]. Así mismo para ir a cazar, realizaban ciertas prácticas y ceremonias como la abstinencia sexual y el ayuno. Todo esto responde a ciertas prescripciones religiosas que hasta ahora mantienen los mojeños, Tsimanes, yuracarés, Esse Ejja, sirionós y otros pueblos amazónicos como los Araonas y machineris.

En una investigación que realicé con los Tsimanes en

13 El tigre es un animal muy respetado por los pueblos indígenas amazónicos, se dice que es mitad animal y mitad humano, se habla mucho de los "tigre-gente".

Vestimentas de los indígenas de Mojos

La cacería se realizaba de manera particular y también colectiva cuando se trataba de ciertas presas que requerían apoyo de otros, como el caso de animales mayores como el anta (tapir) y los chanchos troperos. Algunos animales eran considerados sagrados, como el tigre[13]. Así mismo para ir a cazar, realizaban ciertas prácticas y ceremonias como la abstinencia sexual y el ayuno. Todo esto responde a ciertas prescripciones religiosas que hasta ahora mantienen los mojeños, Tsimanes, yuracarés, Esse Ejja, sirionós y otros pueblos amazónicos como los Araonas y machineris.

En una investigación que realicé con los Tsimanes en

13 El tigre es un animal muy respetado por los pueblos indígenas amazónicos, se dice que es mitad animal y mitad humano, se habla mucho de los "tigre-gente".

1989, me indicaron que antes de ir a cazar, se abstienen de tener relaciones sexuales, pues de lo contrario no cazarán ningún animal. También para ir de cacería los viejos Tsimanes acostumbran llevar un colmillo de chancho para llamar a otros animales.

Otros acostumbran llevar un colmillo de tigre para llamar a los chanchos de tropa, ya que el tigre es el amo de estos. Para cazar antas (tapirus americanus), llevan una piedra que han extraído de otras antas.

> El comportamiento de caza que hasta hoy se mantiene, es el que produce la caza de la primera anta. Cuando se caza la primera y la segunda anta, el cazador no se baña ni tiene relaciones sexuales durante 7 días. Para la tercera vez que se caza un animal de estos no hay ninguna prohibición (Bogado, 1989, p. 13).

La caza era exclusivamente para la subsistencia, pero también se convertía en el elemento de socialización, pues mientras los hombres van de cacería, las mujeres preparan chicha y luego invitan a los vecinos y familiares para compartir la cacería, y el festín producto de la caza que terminaba por cierto en una embriaguez colectiva (Bogado 1989, p. 58).

Actualmente, con el aumento de la población nativa y la intromisión de agentes externos como las empresas madereras y colonos andinos, los animales han disminuido considerablemente, poniendo en grave riesgo la seguridad alimentaria de pueblos que desde la época prehispánica encuentran su alimentación por medio de la cacería. Este es un factor que está obligando a la migración campo-ciudad. Por tanto, autoridades nacionales, departamentales y municipales deben encarar políticas públicas para conservar los bosques y apoyar con proyectos productivos alternativos como los zoocriaderos y crianza de animales menores y animales mayores.

Pesca

La pesca era y es una de las actividades económicas más usuales entre los pueblos indígenas de tierras bajas, como provisión complementaria de proteínas. Para algunos pueblos esta era la actividad principal tal es el caso de los guayriunos y los calojo, al oeste de San Borja (Bornie Francisco, Carta al P. Estanislao Arnet, en San Borja, 1698).

Así mismo practican la pesca colectiva a través del barbasco que consiste en machacar hojas, bejucos y raíces, esparcirlos en el agua y atontar a los peces, que luego son presa fácil de las flechas, así lo describe Eder:

> entre los Baures que usaban para pescar un bejuco llamado coropi, que machacado e introducido a las aguas de una laguna las intoxicaban haciendo que muchos peces salgan a la superficie y sean fácilmente cogidos por los pescadores. Había también otra variedad de este coropi cuyo efecto era más fuerte y lograba afectar no a unos cuantos peces sino a todos, sin embargo, estaba su uso prohibido por ser planta tabú.

Entre los Tsimanes, la pesca comunitaria aún se la realiza por medio del tradicional barbasco, que consiste en construir un dique por medio de palos y hojas de chuchío; al cual echan resinas de un bujuco (washî) y plantas como el Shitó, ictiotóxicos que los chimanes cultivan en sus huertas familiares. Estos elementos causan atontamiento ("borrachera") en los peces, que salen a la superficie y son blanco fácil de los flecheadores. En el barbasco participa toda la comunidad[14] y

14 La mayor parte de las actividades económicas que realizan los Tsimanes son individuales o familiares. La pesca por barbasco es la única actividad económica colectiva donde participa toda la comunidad y algunas familias de otras comunidades.

se utiliza el arco y la flecha (flecha de chuchío, punta arpón de chonta, sin plumas) (Bogado, 1989).

De igual manera los Tsimanes actualmente utilizan para pescar el anzuelo (de metal), que los adquieren de los comerciantes o de las tiendas del pueblo de San Borja. El uso del anzuelo es para la pesca individual o familiar. La pesca con anzuelo es una actividad exclusiva del hombre, aunque la mujer también puede hacerlo en caso de no tener marido, o si este se encuentra ausente.

Comportamiento sobre la pesca

Cuando la pesca se realiza con anzuelo, los chimanes varones no comen la cola del pescado porque, se cree que en la próxima pesca los peces no picarán el anzuelo. Generalmente son las mujeres las que comen la cola del pescado. También evitan preparar el pescado con cebolla y ají, por la razón antes mencionada (Bogado, 1989).

Conservación del pescado

Cuando la pesca es abundante las mujeres se encargan de conservar el pescado. Para ello encienden una fogata con bastante leña hasta convertirla en brasa, luego fabrican una chapapa (especie de parrilla de palos) en la que depositan los pescados y estos se van cociendo lentamente. A medida que los pescados van cociendo, estos son consumidos directamente de la chapapa, el resto lo guardan en un zarzo[15] del cual van sacando

---

15 El zarzo es una especie de parrilla fabricada con madera liviana (chuchío) que elevado con cuerdas en las cuatro esquinas se asemeja

según sus necesidades. Un pescado bien cocido se conserva hasta una semana. Un pescado mal cocido dura solo dos o tres días; luego, por la acción del clima, se descompone (ver lámina 7) Foto *pescado chapapeao*

A pesar del tiempo, en el Beni, el sistema económico de subsistencia, aún se practica entre los pueblos indígenas de tierras bajas y en las comunidades campesinas.

En lo cultural

Los pueblos indígenas prehispánicos eran politeístas, adoraban o reverenciaban a los astros como el sol, la luna, las estrellas así lo confirma Altamirano: "Adoraban otros al sol, otros a la luna, otros a las estrellas, otros a los ríos (…)" (Altamirano, 1979, p. 55)

Hasta el día de hoy, los indígenas sienten temor por los eclipses de sol y luna como lo observé en San José del Cabitu:

> La gente se sentía triste y preocupada en los eclipses de luna, por eso tocaban bombos y troncos de árboles para que despierte la luna, pues si se duerme puede venir el fin del mundo (testimonio de un mojeño en San José del Cabito, 1996).

Sobre los diferentes dioses, Altamirano comenta los siguiente:

> Adoraban en cada pueblo muchos (dioses), unos particulares de ellos, otros comunes a todos, unos casados otros solteros, cada uno con diferente empleo y ministerio; cual presidente del agua y sus peces; cuál de las nubes y rayos; otros de los sembrados; otros de

---

a una hamaca de madera colgada. El zarzo sirve para depositar los alimentos e ingredientes de primera necesidad para evitar el ataque de insectos y animales domésticos.

la guerra y otros de los tigres" (Altamirano, 1979, p. 31)

También reverenciaban, aunque con cierto temor, al tigre. La reverencia al tigre es una práctica casi generalizada entre los pueblos indígenas amazónicos. Al respecto Altamirano indica: "(…) y al que se libra de sus uñas y voracidad, le miraban como consagrado con la protección del dios de los tigres (…) Celebraban los indios al tigre muerto con grandes ceremonias. Y era de ayuno largo del matador (…) en los bebederos administrados por los hechiceros llamados Comocoes y Tiarauquis que quiere decir en su lengua el de la vista clara (…)" (1979, pp. 30, 31).

Sobre el aspecto folklórico, se ha logrado evidenciar que los pueblos indígenas danzaban antes de ir a guerrear y también cuando vencían. Así mismo, entonaban cantos antes de ir de cacería, pidiendo permiso al amo de los animales. Esta práctica aún se mantiene entre los sirionós (ver documental: Lleven nuestro canto).

Testimonios de indígenas, indican que una de las danzas emblemáticas del Mojos prehispánico es el Chiriperono, machetero o tontochi.

Indio Mojo, de la antigua Misión de Trinidad, de Franz Keller

Esta danza es dedicada al Dios Sol. Por eso el plumaje simboliza al sol naciente. Se entona con instrumentos de percusión y de viento. El bombo y tambor, al son de un pinquillo o flauta de hueso de un ave (el bato). Actualmente se ejecutan más de 50 danzas folklóricas, gracias al espíritu creativo de profesoras y profesores que articulan las labores socio productivas de los habitantes de provincias y las representan en escenario con personajes, vestimenta, música y mensajes.

En lo social

Los pueblos indígenas del Mojos prehispánico vivían en tribus. La familia nuclear estaba compuesta por el hombre, la mujer o mujeres y los hijos (as), también temporalmente vivían otros familiares como yernos, tíos y abuelos (as). En algunas tribus los jefes gozaban de prestigio y gozaban de ciertos privilegios en la provisión de productos agrícolas, parte de la cacería y pesca que realizaba la comunidad. También tenían ciertos privilegios respecto a la obtención de mujeres que las adoptaban como concubinas y esclavos o presos de guerra que los destinaban al servicio en la agricultura, así lo describe Eder:

> Los Aramas junto a sus esposas principales compartían una jefatura que les permitía algún privilegio, como disponer de la vida de los reos. Él tenía dos criados que cazaban y pescaban para él. Lo mismo que ella su esposa principal, disponía de dos criadas para cocinar y preparar las bebidas. No trabajaban y se beneficiaban del campo que toda la población cultivaba y cuyo producto llevaba a su casa, pero tenía el deber de redistribuir esta acumulación, invitando a todos a comer con largueza (Eder, op. cit, pp. 84-85 citado por Gantier, 1991, p. 25).

En sí, el Arama o jefe tenía ciertos privilegios, pero también deberes como propiciar banquetes para los pobladores que duraban hasta 8 días. Es decir, ostentaban privilegios, pero eran compartidos con la comunidad. Además, hay que tomar en cuenta que el poder de los jefes era muy débil y por tanto la población no estaba obligada a dotar de bienes y servicios a los jefes, sino que lo hacía en base a las reglas de solidaridad y reciprocidad muy marcado entre los pueblos indígenas de tierras bajas. Esta práctica cotidiana se expresaba en la obtención de alimentos de la casa del vecino o pariente ya sea en el rancho o en otro rancho. Y cuando viajaban no se preocupaban de llevar provisiones, seguros de hallarlas en la casa donde se hospedasen (Marbán, op. cit, p. 158). Gantier indica que el huésped de hoy será el anfitrión de mañana. Las reglas del comportamiento en el intercambio de productos no eran las del mercado o los de la necesidad individual particular, sino de la reciprocidad: donde se intercambia un don por un contradon que no necesariamente lo verán inmediatamente (Gantier, op. cit, p. 21).

Otro dato importante que nos narra el P. Eder es el modo como se comunicaban entre sí los pueblos con diversas lenguas y que existía un código de lenguaje mítico común al universo de las etnias.

> He contado en otro lugar (N. 92, p. 42) la gran diversidad de lenguas que separa a los indios; sin embargo, esta no impide que, donde se reúnen se lo cuenten todo con tanta precisión, que no dejan que se les escape el más pequeño detalle; y solamente por los signos, labor en la que se pasan días enteros: así se cuentan recíprocamente y con todo detalle la serie de acontecimientos de su reducción. La ignorancia de las lenguas no les impide en absoluto, por lo tanto, tratar de sus asuntos, relatar la historia de los sucesos y entablar y cerrar cualquier tipo de contratos (Eder, op. cit, p. 325, citado por Gantier 1991, p. 29).

Cuando trabajé en el Territorio Indígena Multiétnico 1 (TIM) habitado por mojeños trinitarios e ignacianos, yuracarés, chimanes y movimas observé esta capacidad que poseen los pueblos de "entenderse claramente" en los Encuentros de Corregidores siempre llegaban a consensos en el marco de la fraternidad y respeto muy característico de los pueblos indígenas. Así mismo me quedé asombrado de la capacidad que poseen para enterarse de lo que pasa en las comunidades por muy distantes que sean. Si bien los mojeños y movimas ahora utilizan la radio comunicación, pero entre los yuracarés y chimanes se transmite la información a través de los viajeros, que son tratados como parientes y por tanto son merecedores de atenciones especiales. El alojamiento, la comida y la chicha son expresiones de estas relaciones sociales.

Al interior de las comunidades estas muestras de afecto son compartidas por los pobladores. La vida social gira en torno a las fiestas religiosas y festividades de las comunidades. Cuando se acerca la fiesta de alguna comunidad, el Cabildo realiza reuniones para organizar el trabajo y delegan comisiones, con tal de mostrar buen aspecto de la comunidad y no miden esfuerzos en atender a los "visitantes", pues dependiendo del hospedaje, de la alimentación y el trato que ofrezcan, recibirán el mismo trato cuando ellos sean invitados. Observé en una comunidad que se retiró antes que terminara la fiesta de la comunidad aduciendo que no fueron bien atendidos, pero que igual los invitarán para que aprendan como se atiende a los visitantes. Por eso es que las autoridades del Cabildo, se esforzarán por demostrar la mejor atención. Si salió todo bien, como lo habían planificado, además de recibir el halago de los visitantes aumentará el prestigio interno de las autoridades con muchas posibilidades de ser reelectas en la próxima gestión, pero si salió todo lo contrario con justa razón recibirán las críticas de los visitantes y el desapruebo de los comunarios (as) para la próxima elección.

Las relaciones sociales son armónicas entre los pueblos indígenas de tierras bajas. Si a alguien le falta algún ingrediente para la comida acuden al vecino al pariente y cambian sal por plátano, huevo por azúcar y otros. Si llega alguna visita lo atienden muy fraternalmente, le brindan hospedaje, comida y chicha que muy pocas veces falta.

Esta costumbre la siguen practicando los indígenas al interior de sus comunidades, que no debe confundirse con la actitud de los comunarios de Fátima y San Ignacio de Mojos que no brindaron hospedaje y agua para los caminantes de la IX Marcha. La población boliviana se preguntará: ¿Así son los indígenas de tierras bajas? No, no son así, son gente sencilla y hospitalaria, gente alegre y solidaria, sin embargo, las autoridades mojeñas en esta ocasión cumplieron órdenes superiores de no "invitarles ni un vaso de agua a los marchistas". Sin embargo, esta actitud negativa y beligerante de los pobladores de Mojos contra sus propios hermanos, nos debe hacer reflexionar sobre el papel de las autoridades locales, su injerencia política y los efectos que puede causar a toda una colectividad. La respuesta a esta ruptura de códigos de solidaridad y reciprocidad simbolizada con "alambres de púa en San Ignacio de Mojos" lo reproducen los indígenas del TIPNIS colocando alambres de púa en el rio Isiboro y Sécure para impedir que las brigadas del Gobierno ingresen a las comunidades a realizar la "consulta previa". Si bien las relaciones sociales han sido armónicas entre los pueblos indígenas de tierras bajas, el conflicto del TIPNIS ha generado cierto "distanciamiento" entre hermanos indígenas que esperamos se restablezcan pronto para retomar nuevamente la cultura de paz imperante en estos pueblos. Pero, así como el conflicto del TIPNIS causó divisiones internas entre indígenas, también generó la solidaridad de todo el pueblo boliviano. Como ningún movimiento social actual, la VIII y IX marcha por el TIPNIS realizadas pacíficamente, lograron hacer tomar conciencia nacional y sumarse a

la protesta por la defensa del medio ambiente y los derechos de los pueblos indígenas. Cada día durante dos años consecutivos la prensa generaba opinión pública sobre el TIPNIS. De esta manera el debilitamiento de la organización social y política de los pueblos indígenas de tierras bajas por el ataque frontal del gobierno, se fortalecía con las muestras de solidaridad a nivel nacional e internacional.

Resumiendo esta primera etapa, indicamos que el intento por recopilar la cultura prehispánica de Mojos, es una tarea difícil pues no existe mucha bibliografía al respecto. Sin embargo, existen evidencias que antes de la llegada de los colonizadores españoles, acá en Mojos existió una gran cultura milenaria. Un pueblo que logró combatir la naturaleza y aprovechar las grandes inundaciones (tiempo de agua) para almacenar agua en las lagunas artificiales y regar los camellones para mejorar la productividad, que hicieron canales para acortar distancias entre los grandes y pequeños ríos para llegar más rápido a sus comunidades.

Si antes nos hubiesen contado esta historia, considero que todos los benianos nos sentiríamos orgullosos de ser mojeños-benianos, pero lastimosamente se impuso la historia escrita de los cronistas de la época colonial y los historiadores andinos, que describen a los indígenas como seres salvajes, bárbaros, belicosos, borrachos, polígamos y supersticiosos. Por tanto, se justifica la evangelización para sacarlos de la barbarie y "civilizarlos". Esta imagen del indígena salvaje aún se reproduce al interior y exterior del Beni, y el Estado quiere imponer leyes y proyectos con el pretexto de hacerlos "progresar" queriendo con ello encubrir sus intereses bajo el paraguas del asistencialismo y paternalismo que se mantiene desde la época colonial.

Ahora más que nunca debemos seguir escarbando nuestro pasado milenario para ir afianzando nuestra identidad cultural y apoyar la defensa de los pocos espacios que

quedan donde los indígenas puedan vivir en paz y con autodeterminación. Ya no prosigamos con el discurso de negación y exclusión del indígena, empecemos a valorar su pasado, a comprometernos con su lucha presente y apoyar sus decisiones. ¡Qué diferente sería escuchar a todos (as) los (as) benianos (as) cuando digan lo que expresó un estudiante!: "También nuestros antepasados construyeron un gran imperio acuático. Si rescatamos el cultivo agrícola en camellones tendríamos mayor y mejor producción, además que aportaríamos a disminuir el calentamiento global de la tierra, y a disminuir el humo que soportamos cada año por la quema de pampas y chacos" (testimonio de un estudiante de Economía, Trinidad, 2009).

Existen experiencias de cultivo en camellones que es necesario sistematizarlas, una de las primeras la encontramos en la Estación Biológica del Beni en los años 80, luego en San Ignacio de Mojos por PRODEMO en las comunidades de Bermeo y Santa Rita (PRODEMO años 90). A partir del 2000, se han realizado trabajos de cultivo en camellones. La Fundación Kenneth Lee y OXFAM (Gran Bretaña) han realizado trabajos en la comunidad de Loma Suárez y Copacabana alternando la agricultura con la cría de peces y actualmente en el barrio Pedro Ignacio Muiba de Trinidad, donde la productividad se incrementó en un alto porcentaje respecto de la cosecha que se tiene en los chacos bajo el sistema de roza, tumba y quema.

La Universidad Autónoma del Beni que tiene la función de generar conocimiento a través de la investigación científica, por medio de la carrera de Agronomía, debería establecer una materia sobre el cultivo en camellones. Especializar a docentes y estudiantes, luego realizar extensión a las comunidades indígenas y campesinas de nuestra región para mejorar la producción agrícola. Con ello se rescataría una práctica milenaria y apoyaría la seguridad alimentaria.

Mucho nos queda por aprender de nuestros antepasados, que con gran sabiduría lograron aprovechar el rebalse de los ríos, hacer lagunas para almacenar agua en tiempo seco, de cultivar en camellones sin agredir el medio ambiente, de construir lomas para protegerse de las inundaciones estacionales, de hacer canales para acortar distancias, de construir terraplenes que en tiempo de agua servían como diques de contención y en época seca como vía de interconexión entre los asentamientos humanos.

En el Beni es necesario rescatar, difundir y apropiarnos de esta cultura prehispánica, pues aquí se encuentran los cimientos ancestrales de nuestra identidad cultural, que junto con elementos europeos de la época colonial y republicana dieron origen a la actual cultura mojeña-beniana. A partir de este encuentro entre indígenas y religiosos surge la cultura reduccional de los llanos de Mojos donde convergen lo nativo con lo europeo, como indica Block:

> En realidad, los impresionantes complejos de Mojos pueden atribuirse a dos factores. El primero, la población nativa, gobernada por sus propios jefes y en buena medida, por los estilos aborígenes de trabajo, proporcionó una espontánea mano de obra durante el siglo jesuítico. El segundo, los misioneros, su institución religiosa aportaron una infraestructura con base en Europa que se apoyaba en conocimientos técnicos y grandes inyecciones de capital extraído de la economía del Perú español (Block, 1977, p. 95).

En el segundo capítulo, veremos cómo con base en los elementos culturales autóctonos de los pueblos indígenas de tierras bajas, los misioneros insertan elementos europeos dando lugar al surgimiento de la cultura reduccional de Mojos.

Las Reducciones Jesuíticas

CAPÍTULO 2

LAS REDUCCIONES JESUÍTICAS

La concentración de los Mojeños

Como indicábamos en el primer capítulo, la época colonial abunda más en datos etnográficos sobre los pueblos indígenas de Mojos. Las primeras referencias versan sobre las incursiones militares de españoles a la región de Mojos en busca del Gran Paititi[16] o el Dorado. Al no encontrar las riquezas que buscaban, la conquista asumió un carácter evangelizador; es decir, se transformó en una conquista espiritual comandada por tres órdenes religiosas. Según Armentia (1905) los franciscanos ingresaron por Apolobamba (La Paz), mientras que Chávez Suárez (1986) afirma que los Dominicos ingresaron a Mojos por el Quetoto (Cochabamba) y los jesuitas por el Guapay (desde Santa Cruz).

Los jesuitas tuvieron mayor éxito pues entablaron una especie de "pacto reduccional" como sostiene Lehm (1991) con los nativos a cambio de protección frente a los mercaderes y mercenarios que ingresaban desde Santa Cruz y Brasil para aprovechar la fuerza de trabajo y llevar a los indígenas

16 Sobre el Paititi, la antropóloga Vera Tyuleneva, en su libro *Cuatro viajes a la Amazonía Boliviana* (2010), sostiene que el Paititi es un espacio geográfico entre el río Beni y el lago Rogaguado; asimismo, responde al nombre de un jefe Cayubaba.

como esclavos. Los jesuitas adoptaron el modelo de las reducciones que consiste en reunir a diferentes grupos indígenas en asentamientos nucleares, más tarde llamados pueblos. De esta manera, los jesuitas contribuían a la Corona Española al establecimiento de fronteras humanas (Reducciones) para frenar el ingreso de los lusitanos que ponían en riesgo la parte occidental del Alto Perú donde se encontraban las minas de oro y plata.

El patrón indígena de ocupación del espacio en la época prehispánica se caracterizaba por constituir poblados (aldeas) dispersas con poca población y con una alta movilidad social apta para en el uso y aprovechamiento de los recursos naturales adaptados a las características de los ecosistemas (Lehm, 1991). Con las Reducciones jesuíticas este sistema de ocupación espacial sufre transformaciones considerables, por ello se mantiene una alta tensión entre la dispersión y concentración que los jesuitas debían controlar unas veces con regalos y otras con castigos "ejemplarizadores".

En los espacios físicos (lomas artificiales de la época prehispánica) se instalaron las Reducciones y se fueron consolidando los actuales centros urbanos del Beni como Loreto, Trinidad, San Pedro, San Ignacio de Mojos, San Javier, San Joaquín, San Borja, Reyes, Santa Ana del Yacuma, Baures, Magdalena, Concepción de Cayubaba y otros. Así mismo se debe establecer que los jesuitas no llegaron al norte del actual Beni, y las ciudades de Riberalta y Guayaramerín se fundaron recién en la época republicana a raíz del boom de la goma. Por eso los habitantes no tienen vivencias ni experiencias socioeconómicas como los pueblos que recibieron influencia misional. Sin embargo, por la migración interna de baureños, itonamas, joaquinianos, movimas y cayubabas, están incorporando algunas prácticas socio culturales como las danzas.

"Ahora en Guayaramerín ya se baila el torito, el machetero, las abadesas, los moros, esto por la influencia de familias

pampeanas que se trasladaron del todo a Guayaramerín" (entrevista a Juan Carlos Crespo, Trinidad, marzo de 2008).

2.1. Sistema Económico y Social en las Reducciones jesuíticas

Cuando se establecen los jesuitas en Mojos (1675), encontraron pueblos con un sistema económico de subsistencia basado en la agricultura, caza, pesca, recolección y artesanía. Los productos agrícolas de mayor consumo eran la yuca, maíz, maní, camote, frijoles, papayas, plátanos y otros. Los jesuitas introdujeron otros productos como la caña de azúcar, arroz, trigo y otros productos. A través de las Reducciones lograron articular la vida religiosa con las nuevas actividades productivas centradas en la ganadería, agricultura y artesanía a mayor escala.

> (…)El padre Altamirano ordenó en Mojos que fuera de la caza y la pesca, se debía introducir la ganadería bovina y dispuso, que se enseñase a los indios la labor del campo y se le proveyese de los instrumentos necesarios, utilizando los arados de bueyes para el cultivo de algunos productos agrícolas como el arroz, la caña de azúcar, el trigo, y la vid si era posible (…) (Vargas Ugarte, 1964:49).

Fue a partir de esta época que se introduce la cría de ganado vacuno y la agricultura a mayor escala bajo el sistema de roza, tumba y quema que se practica en la actualidad. Sobre este sistema y el de camellones, existen diferentes opiniones, unos indican que aún se continuaba utilizando el sistema de camellones en la época colonial.

Mural de artistas plásticos de Trinidad que representa al P. Barace arreando la primera tropa de ganado bobino a Mojos

Denevan indica que el uso de los camellones para la agricultura, lo encontró en un documento jesuita de 1754 que informaba lo siguiente:

> "(...) hacían sus siembras en la pampa abriendo surcos y amontonando tierra. De esta manera, se evidenció que algunos campos elevados en Mojos aún eran utilizados en esa fecha" (*Coloquio*... 2006, p. 19).

Así mismo, Pedro de Aguado (1956-1957, p. 439), extrayendo información de la época colonial indica:

> En 1581 a "cierta manera de camellones altos que hacen a mano", indicando que aun los construían en su tiempo. Joaquín Acosta, escribiendo en 1848 (pag. 204) cita una mención del siglo dieciséis (sin fecha) de "terrenos... surcados por anchos camellones que son vestigios de antiguos cultivos" donde solo habían pastizales en 1848. Alexander von Humboldt en 1801 pudo haber visto campos elevados en la Sabana (Broadbent, 1968: 140-141). (Denevan en *Coloquio*... 2006, p. 20).

Sin embargo, otros cronistas dan a entender que el sistema agrícola en camellones se dejó de practicar muchos siglos antes de la llegada de los misioneros, pues ya encontraron el sistema de roza-tumba y quema entre los Mojos y Baures:

> Eran cultivos de roza y quema donde la abundancia de vegetación produce un humus mejor. Se esperaba a los meses de mayor sequedad, agosto y septiembre, como el apropiado para preparar un plantío. Entonces con "cuñas" o hachas de piedra o bronce (seguro logradas por comercio con otros pueblos) tumbaban los árboles y arbustos, cuyas ramas y hojas eran quemadas una vez secas. Luego con un punzón para hacer un hoyo se procedía a plantar semillas o los gajos aprovechando las cenizas como fertilizante. No se removía mucho la tierra ni se la araba. Igual a lo que siguen haciendo sus descendientes, salvo un modelo que ya no se ve: el cultivo en las pampas encima de surcos o camellones (Padre Eder, 198, p. 73, citado por Gantier, 1991, p. 17).

Alternaban su dieta con la caza, pesca, recolección de frutas, huevos y moluscos y la cría de algunos animales domésticos. Aunque también indican que algunos pueblos no estaban vinculados a la agricultura y se dedicaban únicamente a la pesca como los Guayriunos y los Calojo, al oeste de San Borja (Borinie Francisco, Carta al Padre Estanislao Arlet, en San Borja, 1698), a la pesca y recolección como los guarayos. En general, la economía de estos pueblos no parecía ser miserable, sobre todo que compartían los productos entre familias. Otro elemento que les sorprendía a los jesuitas era la pérdida de tiempo en la vida diaria: "ante los ojos de los misioneros los indios de Mojos eran perezosos y aficionados a estar siempre 'echados en la hamaca meciéndose como niños todo el día entero en ella' (...) gracias al terreno tan fértil y a que casi sin cultivar podían

proveerse de productos en abundancia (…)" (Anónimo, 1754, o.c. f.18; citado en Gantier, 1991, p. 18). El padre Marbán indica que entre los Mojos no hay acumulación de productos. La producción estaba controlada en la medida de satisfacción de las necesidades. Por tanto, el trabajo no requería mayor intensidad y cuando no era necesario dejaban de trabajar:

> "El modo de trabajar en sus chacras y cualquier obra es con mucho descanso, van por la mañana y un poquito antes de mediodía se vuelven, y no se les sacará de este paso sino con mucha dificultad, lo mismo con las indias con sus hilados y tejidos que hacen con tanta cachaza que parece que obran para la eternidad" (Marbán, Relación p.150; citado por Gantier, 1991, p. 19).

Sobre esta cultura del ocio, aún se escucha con frecuencia el adjetivo calificativo de "el camba flojo", pero la pasividad y parsimonia del hombre y mujer beniana responde a una lógica productiva de subsistencia, y es que en el Beni en pleno siglo XXI, aún se mantiene la economía de subsistencia. Y digo esto, no por justificar el "descanso" del camba beniano, pero cuando ingresemos a un modelo de economía comercial capitalista-industrial, estoy seguro que las dinámicas productivas serán diferentes y la ociosidad se convertirá en un artículo de lujo que solo se lo obtendrá los fines de semana, los feriados y en las ansiadas vacaciones. Así era Santa Cruz antes de 1952, ahora todos los cruceños están insertos en una economía de mercado que les obliga a "sacrificar"sus horas de ocio por el trabajo productivo que les genera ingresos económicos.

Siguiendo con el aspecto económico jesuítico, los misioneros incorporaron a la economía tribal la crianza y cuidado de ganado vacuno y caballar. Así mismo introdujeron técnicas agrícolas como el arado con bueyes para una agricultura a mayor escala. Pero en el fondo esta transformación

productiva tenía el objetivo de sedentarizar al indígena, y enseñar nuevos oficios para que no retornen a la vida selvática. Algunos pueblos indígenas se rebelaron contra este sistema y prefirieron seguir aislados, viviendo en la vida libre de los bosques y pampas como los chimanes, yuracarés y sirionós.

Por su parte, los pueblos que tuvieron influencia jesuítica y aprendieron el cuidado de ganado vacuno y caballar se consideran más civilizados en relación de aquellos que se resistieron a la concentración como los chimanes, yuracarés y sirionós que aún se los estigmatiza como salvajes. De esta manera, a decir de Lehm (et. al) "se ha creado una cierta estratificación social entre los grupos étnicos cuyo origen es reduccional que está basada en estereotipos de 'civilización' vs. 'salvajismo' y que funcionan como normas de inclusión o exclusión" (2001).

Indígenas Chimanes tejiendo "paños"
de hoja de Jatatapara techos de vivienda

También aprovecharon las habilidades de las mujeres en los tejidos de algodón (ver lámina 8), y las organizaron para realizar esta actividad en grandes telares y a mayor escala, que no solo atendía las necesidades internas, sino que exportaban tejidos hasta Europa. De esta manera el sistema de producción de subsistencia se vincula al mercado colonial y Mojos ingresó al sistema capitalista y la red de globalización desde finales del S. XVII, aunque Wolf indica que América Latina ingresó al sistema capitalista desde que Colón puso sus pies en 1492.

En cuanto a **la vida social** de los indígenas de Mojos, todos se conocían y se respetaban. La tierra para uso agrícola era colectiva[17]. Estaba ausente el concepto de propiedad privada, Así mismo se respetaban los pocos bienes materiales que tenían y no hurtaban cosas materiales, solo a veces comida:

"Las casas las tienen siempre abiertas, porque las puertas no son más que unos cueros de ciervo, o unas esteras de cañas; pero con solo eso tienen tan segura la casa como si estuvieran debajo de muchas llaves, si hay hurto es en cosas de comida y no de cosas grandes (...) cada uno se contentaba con lo que tenía sin envidiar" (Marbán, op, cit, p. 158).

La reciprocidad se manifestaba también en el trabajo, a través del intercambio de mano de obra, es decir cuando alguna familia le tocaba cosechar acudían otras familias, ganando cierto porcentaje en productos, pero también asegurando la mano de obra de esa familia para el momento de su propia cosecha.

17 La propiedad de la tierra como uso colectivo aún se practica en los pueblos indígenas de tierras bajas, en contradicción de los indígenas de tierras altas que fueron sometidos a un sistema de distribución de la tierra de manera parcelaria, particular y/o familiar.

2.2. Sistema Organizativo y Político

Sobre el sistema político que adoptaron los pueblos indígenas prehispánicos en Mojos, existen diferentes teorías. Erickson y otros se basan en la magnitud de las obras que realizaron a través de sistemas concentrados y complejos. Otros sostienen que adoptaron sistemas centralistas de tipo imperialista. Pero hasta no contar con mayor información sobre el sistema político de los pueblos indígenas prehispánicos seguirán siendo hipótesis.

Se cuenta con mayores datos a partir de la Colonia y como para esta época ya había dejado de funcionar el sistema hidráulico de las culturas prehispánicas, los misioneros encontraron un sistema de organización sociopolítica demasiado "débil" en relación al esquema monárquico imperante en Europa, verticalista y autoritario. No les cabía la idea de que sociedades aborígenes puedan vivir sin reyes o jefes, sin leyes, sin orden y sin castigos. Entonces la idea que prevalece sobre la organización social y política de los pueblos conquistados espiritualmente es la carencia de autoridad y acatamiento de normas.

El Padre Orellana (1704) indica que estaban regidos por un **Cacique** y que la autoridad de este era muy limitada como ya lo habíamos notado en la primera etapa. Pero en el proceso de concentración poblacional, los misioneros instituyen los **Cabildos**[18] **Indigenales** a la cabeza de un **Corregidor** y 12 autoridades menores o acompañantes del Corregidor, como una nueva forma de organización política, y con ello surgen también las parcialidades[19].

---

18 Los Cabildos fueron implementados en 1701 en las Reducciones Jesuíticas. Tienen como autoridad principal al Corregidor y doce miembros lo acompañan.

19 Las parcialidades entre los mojeños tienen una doble significación, por una parte, se refiere a la parcialidad étnica y por otra parte, a la parcialidad por oficios que desempeñaban los jefes de familia en

El Cabildo Indigenal fue instituido por el Padre Diego Francisco Altamirano en 1701, quien después de visitar las reducciones convocó en Loreto a una reunión general y resolvió lo siguiente:

> Dispuso que todas las reducciones se comuniquen en una sola lengua, la moja. Se encargó al P. Marbán elaborar textos y catecismos. También dispuso que en cada Reducción se entablase una escuela donde los niños aprendieran a leer y escribir la lengua Moja "Para la vida política introdujo el Cabildo en el año 1701 (...) con los oficios semejantes a los que se usan en los pueblos españoles con dos alcaldes, cuatro regidores y el ejecutor, Procurador y Portero. Estos se eligen al principio de cada año en la casa del Cabildo, presente el cura que dirige los votos de la elección" (Altamirano, 1979, p. 94).

La institución del Cabildo responde a la "necesidad" de imponer orden y que los indígenas se acostumbren a la idea de una autoridad que emita normas y que la población acate esas normas de convivencia acorde al esquema colonial a través del cristianismo.

Altamirano añade un dato sobre la reverencia que merecía el Cabildo y las funciones de sus miembros:

> "(...) Y para que todos los respeten y traten con la autoridad que cada oficio requiere, tienen asiento en escaños bien labrados en la capilla mayor del templo, donde no se permite asiento a otra persona de lo que cuida el portero del Cabildo" (1979, p. 94).

Resumiendo, y según Altamirano (1979, p. 94), el Cabildo de cada Reducción de Mojos estaba organizado de la siguiente manera:

---

las Reducciones como ser: sacristanes, vaqueros, herreros. Estas parcialidades son hereditarias entre los mojeños y se las practica hasta el presente.

Alcalde 1°
Regidor 1°
Regidor 3°
Ejecutor
Portero

Alcalde 2°
Regidor 2°
Regidor 4°
Procurador

En la actualidad, el número de autoridades depende de la población de la comunidad y se ha suplantado los cargos de ejecutor, procurador y portero por el Cacique, Juez de Paz, Juez de Justicia y los comisarios. El Cabildo se conforma de la siguiente manera:

Corregidor
1er cacique
2do Cacique
Alcalde,
Juez de Justicia
Juez de Paz
Albacea
Comisarios

Cabildo Indigenal de Trinidad, al centro Antonio Coseruna

Con el afán de sedentarizar a los indígenas, los misioneros introdujeron el ganado bovino y trabajaron en su catequización con base en las prácticas de reciprocidad y el respeto por los pocos bienes materiales que poseían. De aquí nace la idea del "buen salvaje" que necesitaba convertirse al cristiano para obtener ciudadanía, derechos y obligaciones, aunque en la práctica se les imperaba más obligaciones que derechos.

A partir de estos elementos van justificando la catequización, pues al imponer la religión también le imponían normas. Sin embargo, los indígenas mantenían prácticas sociales y espirituales bien definidas como la solidaridad, el ayuno y la abstinencia sexual que expresaban en el shamanismo y actividades económicas como la cacería. En este sentido Block (1972) indica que en Mojos esta cultura reduccional, con frecuencia más que transformarlas, preservó y enriqueció las formas nativas"[20].

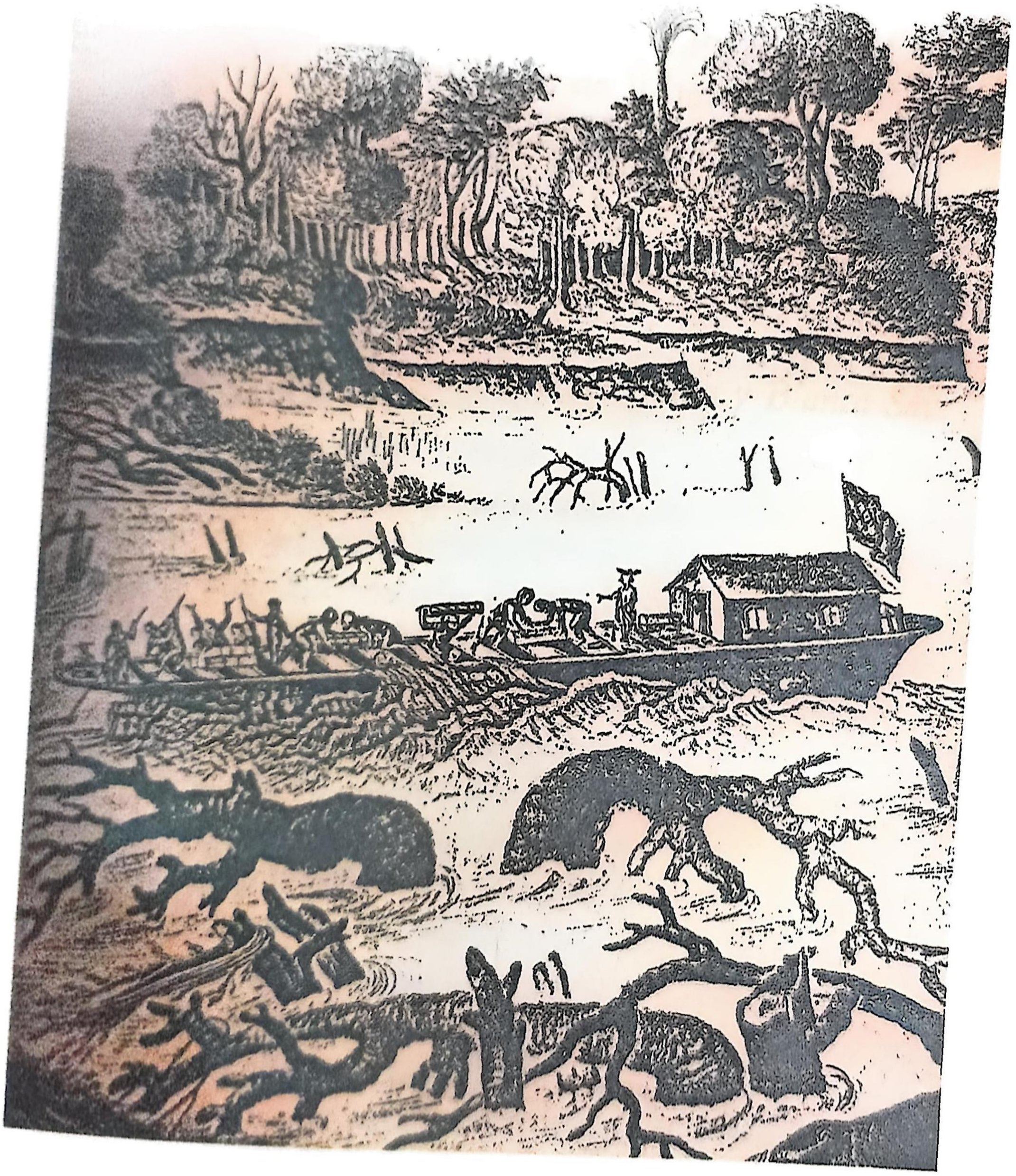
Podemos concluir este capítulo indicando que el contacto de los indígenas con las misiones religiosas marcará profundamente todo su accionar en el plano económico, social, político y cultural. Pero el que lubrica este andamiaje es el ritual católico con sus diversas expresiones ritos, mitos y normas (lámina 10). Sin embargo, y en todo momento estaba presente la idea de retornar a los parajes precoloniales.

En esta lucha entre la concentración y la dispersión, los misioneros tenían que apaciguar constantemente unas veces con regalos, otras veces con castigos "ejemplarizadores" que no permitiese la fuga masiva a los bosques. Pero en este tire y afloje se fueron consolidando las nuevas formas de inserción del indígena a la administración colonial. Sin embargo, los indígenas no perderán de vista su antigua manera de vivir en los bosques de manera libre. Esta libertad, la conseguirán más tarde a través del movimiento social o éxodo conocido como búsqueda de la Loma Santa.

---

20 David Block, sostiene que la cultura reduccional nace del encuentro entre la cultura indígena y la cultura occidental europea.

ETAPA POST-JESUÍTICA



CAPÍTULO 3.
ETAPA POST JESUÍTICA

3.1. DECAIMIENTO DE LAS REDUCCIONES

La cultura reduccional de Mojos duró casi un siglo, desde 1675 que ingresaron los jesuitas, hasta 1767 cuando fueron expulsados del continente latinoamericano por Orden del rey de España. Con la expulsión de los jesuitas, las Misiones de Mojos pasaron a la administración civil de la colonia. Los pueblos fueron atendidos espiritualmente por el clero secular de Santa Cruz de la Sierra durante 20 años. El pacto reduccional se debilita pues el comercio, la explotación del indígena y el mestizaje de la raza empiezan en esta nueva etapa. Al respecto Gabriel René Moreno (1973) nos dice:

> Los reemplazantes entraban de rondón turbando la armonía moral constituida desde un siglo atrás en esos pueblos... los curas llegaban desplegando sensualidades allí desconocidas e inauditas... el mestizar de las razas comenzó en Moxos al día siguiente del extrañamiento de los jesuitas (...) y téngase en cuenta que el cruceño se avergonzaba de mezclarse con india. Esto se fue perdiendo (...). Durante la administración absoluta de los curas que duró 20 años, se permitió que comerciantes cruceños viniesen a ofrecer sus efectos en permuta a comunidades de ciertos pueblos (Moreno, 1973, pp. 57-58).

Con la nueva administración política y religiosa, las Reducciones de Moxos empezaron a decaer pues se intentó desde un principio fraccionar la vida comunitaria que los mojeños practicaban en las chacras (chacos) a través del cultivo de algodón y cacao, en cambio los curas usan la mano de obra indígena para intereses particulares.

Pero también luchaban por incorporar a los indígenas al sistema que regía las leyes de Indias y por ello a través de una Cédula Real de julio de 1771 decretaba que "pase un Ministro de la Audiencia de Charcas para hacer la numeración y arreglar el tributo que deben pagar como los demás naturales" (Chávez, Suárez, 1986, p. 351), pero como el interés era usufructuar de la mano de obra indígena esa Cédula Real no se hizo conocer. Incluso las autoridades que debían estar sujetas a la administración de Santa Cruz, obedecían directamente a la Audiencia de Charcas, solamente en el plano religioso los curas se sometían al Obispado de Santa Cruz.

Las constantes luchas entre curas y gobernadores por tener el monopolio de la producción y mano indígena dieron origen a las Reformas que hiciera Lázaro Rivera en 1789, donde excluye a los curas del manejo económico y que se dediquen exclusivamente a las cuestiones espirituales. Se suspende el pago del tributo (que no llegó a aplicarse) y nuevamente se cierra la provincia al ingreso de comerciantes de Santa Cruz.

Los curas seglares no estaban de acuerdo con estas reformas y a espaldas del Gobernador continuaban explotando a los indígenas. En esta etapa muchos indígenas optaron por retornar a la vida del bosque. Al respecto, Chávez Suárez (1986) indica que "(...) en San Nicolás, por el año 1770 el cura Juan Miguel Buitrón asombró por sus malas costumbres ocasionando la fuga de los indios, por cuyo motivo desapareció dicho pueblo (...)".

A pesar de las buenas intenciones de Rivera por mantener la armonía productiva con el quehacer social en las ex Re-

ducciones jesuíticas, sus oponentes, los curas seglares iniciaron toda una campaña en contra de estas reformas argumentando que la sujeción de los indígenas para el trabajo comunitario en las chacras y los telares comunales debe pasar a propiedad del Estado, pero no se logra desestructurar este sistema, aunque se logra una cierta restricción del comercio directo entre indígenas y comerciantes de Santa Cruz y la exención de los indígenas en pagar tributos y diezmos (Chavez Suárez, 1986, p. 457). De esta manera en 1805, en Mojos, se dispuso mediante Cédula Real la abolición del trabajo bajo el sistema comunal y se dio amplia "libertad" para que los indígenas puedan elegir con quien o quienes querían trabajar. Pero esta sutil libertad no era otra cosa que una pantalla para encubrir la explotación directa de los indígenas (Lehm, 1999)

Asímismo, muchos indígenas fueron llevados como esclavos por cruceños y portugueses. El mismo Gobernador Lázaro de Ribera denunciaba a los curas:

"¿Qué párroco de Moxos no ha saqueado la provincia, vendiendo los intereses más respetables del Rey a los dominios de Portugal?" (Carvalho, 1977).

Los indígenas que se quedaban en los pueblos eran utilizados para realizar trabajos duros e inhumanos, mayormente los hombres eran "contratados" como remadores, pero el pago lo recibían los curas, al respecto Moreno (1973) escribe lo siguiente:

> (...) se eximían de socorrer a los tripulantes ni con especies para su manutención. De vuelta a cuarenta pesos la canoa carguera con diez y seis remeros. ¡Sesenta días de remar ida y vuelta por cuarenta pesos! Pero entiéndase que son 40 pesos pagados a (...) el cura. El indio tenía que llevar su tapeque o comida; dejaba sus chacritas y a su mujer, y a sus hijos, etc.

Los indígenas de Mojos eran obligados a remar.

3.2. En los albores de la República:
La rebelión del mojeño Pedro Ignacio Muiba

La situación de explotación, colmó la paciencia de los indígenas mojeños que se rebelaron contra los administradores a través del caudillo mojeño Pedro Ignacio Muiba, quien no estaba conforme con este sistema opresor. En varias ocasiones los curas habían sofocado algunas revueltas, amparados en el fanatismo religioso que tenían los indígenas y lo aprovechaban a su favor para "apaciguar a los rebeldes" crítica que hace Marx de la religión como "opio del pueblo". Sin embargo, el 10 de noviembre de 1810 Pedro Ignacio Muiba protagoniza un levantamiento masivo con el apoyo de las poblaciones de Loreto y Trinidad su tierra: "el 28 de octubre de 1810 los loretanos se negaron a tripular unas canoas que partían conduciendo la familia y equipaje del gobernador (...) sin embargo el gobernador y los curas se encargan de castigar a los desobedientes" (Moreno, 1973).

Pero la gesta revolucionaria de Pedro Ignacio Muiba estaba sustentada en la proclama: "¡El rey ha muerto, nosotros seremos libres por nuestro propio mandato. Las tierras son nuestras por mandato de nuestros antepasados a quienes los

españoles les quitaron!" (Natusch, 1982).

Pedro Ignacio Muiba logró la gobernación autónoma de Trinidad y Loreto, pero esto no duró más de dos meses pues el Gobernador Urquijo convenció a los canichanas a la cabeza del Cacique Juan Maraza y fue a sofocar a los pueblos "sacrílegos". El caudillo mojeño Pedro Ignacio Muiba fue asesinado en las cercanías del río Mamoré y su cabeza expuesta en una picota en la plaza de San Pedro para que sirviera de escarmiento (Lijerón, 1998, p. 66).

Sobre la muerte de Pedro Ignacio Muiba el Gobernador Pedro Pablo Urquijo envió el siguiente informe a la Audiencia de Charcas el 9 de febrero de 1816:

> Todo, todo, ha dimanado de los perversos, endemoniados y sacrílegos consejos contra Dios, contra el Rey y Humanidad, de Pedro Ignacio Muiba, quien acostumbrado a varios alzamientos con sus parientes los trinitarios no se les castigó como merecían (...) pero el todopoderoso ha permitido que lo matasen y muerto lo presentasen a la Capital en la cual fue colgado (...) para escarmiento de todos y de los naturales de los otros pueblos de la Provincia.

Carvalho Urey (1977) relata con más detalle los episodios que se registraron en contra de Pedro Ignacio Muiba y sus seguidores a través del informe de fecha 17 de enero de 1811 que enviara el secretario Lucas José Gonzales desde Trinidad al Gobernador Urquijo que residía en San Pedro:

> El 15 a horas 9 (...) nos encaminamos a Trinidad (...) pero apenas nos aproximamos al citado pueblo, cuando reparando que tanto los varones trinitarios, como las mujeres corrían a refugiarse a la Iglesia, se puso a la tropa en la plaza (...) y a cuantos encontraban los mataban a palos, no obstante que aquellos huían desarmados, hubo efusión de sangre y muertes (...) los que

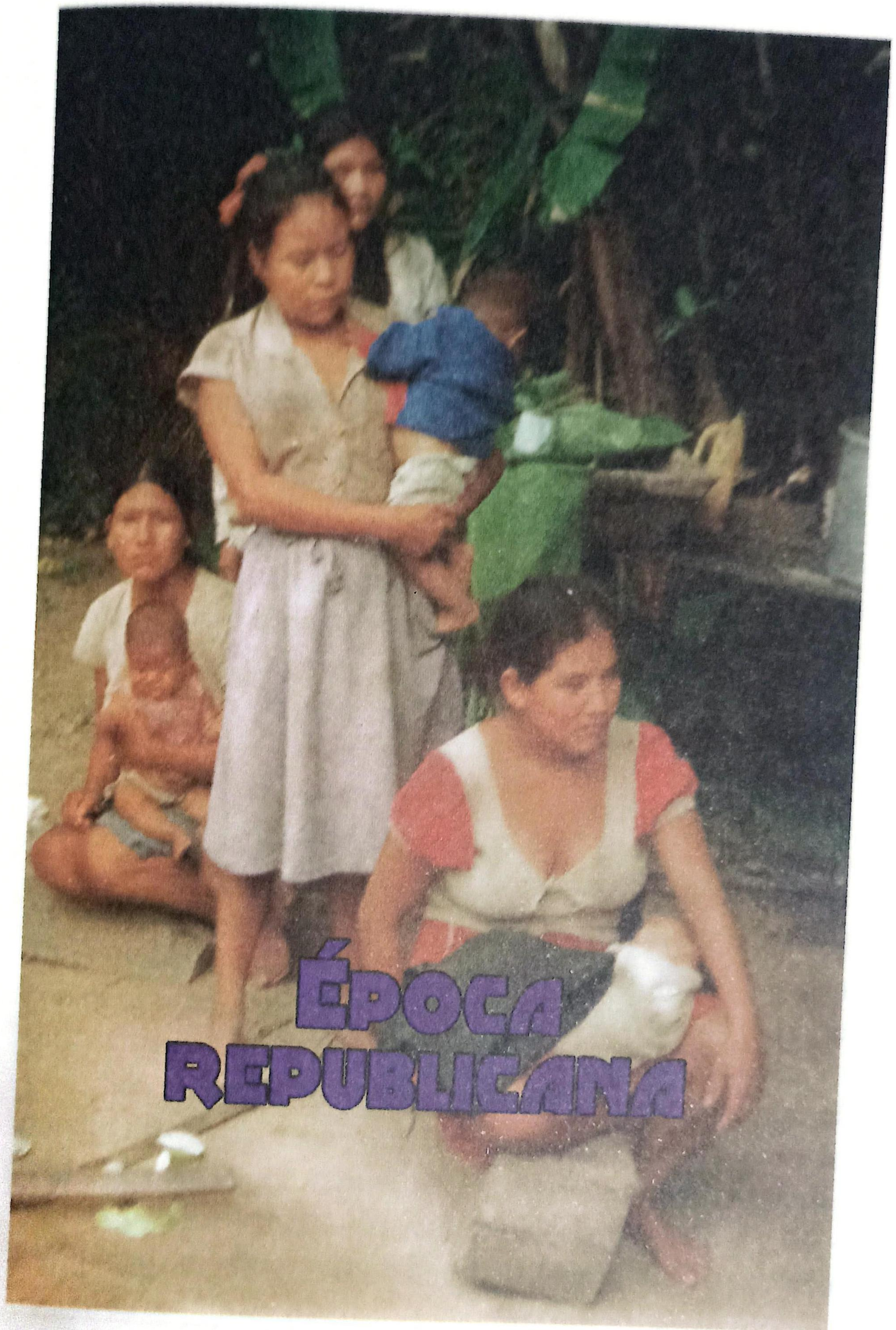
caían en el atrio y fuera de él, a fuerza de garrotazos, les quitaban las camijetas y los azotaban dejándoles en cueros viejos, muertos y moribundos; así mismo le daban con el látigo a las mujeres sin apiadarse de sus criaturas que traían en brazos (...) Fenecido el saqueo general se retiraron las tropas (...) pasé a reconocer el estrago ejecutado y conté muertos 115 en total (...) y la iglesia desde el Atrio hasta arriba está cubierta de sangre de los predichos (...) se registró la iglesia y encontraron dentro del tumbadillo más de 4.000 flechas, arcos, macanas, garrotes de chonta ocultos por los trinitarios, los que se quemaron en la plaza (Carvalho, 1977).

Pero el canichana Juan Maraza reivindicaría su accionar contra Pedro Ignacio Muiba años después, cuando el Gobernador Velasco pretendió despojarlo de su bastón de mando, él le dijo que tenía mayor poder otorgado por Dios, entonces Velasco lo mató con una pistola. Este hecho enardeció al pueblo canichana que se alzó contra el gobernador y su gente a los cuales quemaron vivos, en abril de 1822 (Lijerón, op. cit, p. 68). Después de este hecho, la capitalía provincial pasó a Trinidad hasta el día de hoy.

Por mucho tiempo, la historia de Bolivia ocultó este episodio en que participaron los indígenas mojeños en las gestas libertarias. El escritor cruceño Gabriel René Moreno escribe parte de estos levantamientos en Mojos, pero no reconoce el protagonismo de Pedro Ignacio Muiba como prócer libertario. Sin embargo, el escritor beniano Antonio Carvalho Urey (1977) realza la personalidad del caudillo indígena mojeño, y personalmente inicia trámites para su reconocimiento y después de largas gestiones ante la H. Cámara de Diputados y Senadores, el año 2000 el Gobierno Nacional reconoce oficialmente a Pedro Ignacio Muiba como Héroe Nacional.

Representación artística de Pedro Ignacio M

En nuestro país, cuántos trámites burocráticos se deben realizar para que reconozcan a los verdaderos protagonistas de la historia, sin embargo, la historia oficial se limita a ensalzar la vida y obras de los diferentes presidentes que han gobernado nuestro país desde 1825.


ÉPOCA
REPUBLICANA

CAPÍTULO 4

ÉPOCA REPUBLICANA

4.1. Creación del Departamento del Beni

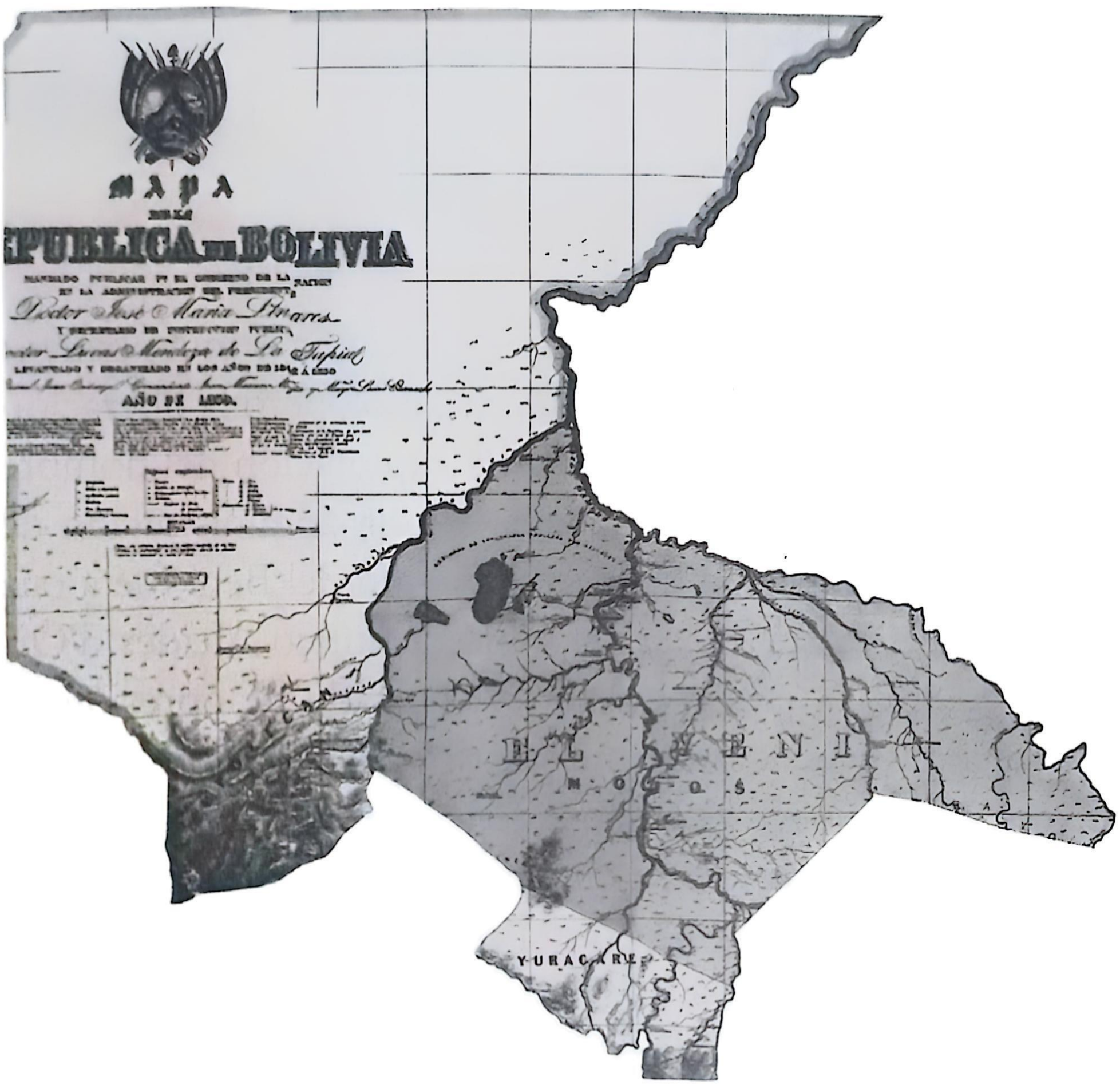
Siguiendo con la historia, en 1825 se proclama la independencia de Bolivia del régimen colonial español, pero la liberación no llegó a Mojos pues continuaba la explotación del hombre por el hombre. Mojos continuaba bajo la administración de Santa Cruz. La creación del departamento del Beni fue a raíz de la expedición que hiciera el sabio científico Alcides d'Orbigny en 1832, el cual se percató del estado de opresión de sus habitantes y en su informe sugirió al Gobierno boliviano para que Mojos logre su independencia del Gobierno de Santa Cruz. De esta manera se crea el departamento del Beni el 18 de noviembre de 1842 con el nombre de Beni[21]. Se crea con tres provincias: Mojos (la parte central), Yuracaré (la parte sur) y Caupolicán (Oeste hasta Apolobamba) (ver mapa).

Sin embargo, lo único que cambió en Mojos fue el nombre: Beni, pues a los gobiernos liberales lo único que le interesaba era contar con el mayor número de contribuyentes que paguen tributo. En este sentido la creación del Departamento del Beni respondía a esta lógica liberal, por ello

21 El Departamento del Beni fue fundado el 18 de noviembre de 1842. Beni significa "viento" en lengua Araona.

se confirió a los mojeños carta de "ciudadanía", pero eran ciudadanos con más obligaciones que derechos, es decir eran simples tributarios pues la suerte del indígena no cambió, al contrario, empeoró sobre todo en la época de repunte de la quina y la goma.

Provincias primigenias con las que fue creado el Beni



4.2. Época de la quina y la goma: El sistema de "enganche y habilito" de los indígenas como fuerza de trabajo y despojo de sus bienes en los centros urbanos.

El departamento del Beni ha ingresado a la historia de Bolivia y ha sido tomado en cuenta a través de sus recursos naturales

que han sido explotados en diferentes épocas. Primero fue el auge de la quina que duró entre 1840 a 1860 aproximadamente, donde tuvo una demanda en el mercado internacional. Luego le sucedía el auge de la goma entre 1870 a 1910 con un repunte en 1940 a través de la Segunda Guerra Mundial.

Por esa época, muchos aventureros, tanto del interior como del exterior del país, se trasladan al Beni con el fin de explotar este recurso. El Departamento del Beni cobra importancia sobre todo la región de Reyes lugar de comercialización de ambos productos. La caída del precio de la quina a raíz de la competencia de la quina colombiana incidió para que muchos exploradores se dedicaran a la ganadería; otros, sin embargo, se dedicaron a la exploración de la goma en a partir de 1869.

Sin embargo, Arce (2001) sostiene que, en el Departamento de La Paz, la quina siguió su auge hasta 1890, cuando la quina de las colonias holandesas hizo desaparecer la quina de los Andes[22]. "A partir de esta fecha los cascarilleros volcarán sus capitales a la explotación de la goma".

Cuando se inicia la explotación de la goma, todavía no se utilizaba la vía Beni- Mamoré pero la vía Madera-Amazonas ya era utilizada aunque la producción de goma era menor. Recién se pudo comercializar la goma por la vía Beni-Mamoré desde 1880, con la exploración del bajo Beni por el Dr. Edwin R. Heath al constatar que el río Beni era tributario del Mamoré, permitiendo abrir los caudales del río Beni, Madre de Dios, Orthon, Tahuamanu con lo cual se incrementó la producción de caucho boliviano (Fifer, 1990).

Con este descubrimiento, la explotación gomera creció y se intensificó. Si hasta 1880 había unos 200 hombres traba-

---

22 Arce René sostiene que la quina tuvo una gran importancia en la economía de exportación de productos no tradicionales y que contribuyó de sobremanera al erario nacional

que han sido explotados en diferentes épocas. Primero fue el auge de la quina que duró entre 1840 a 1860 aproximadamente, donde tuvo una demanda en el mercado internacional. Luego le sucedía el auge de la goma entre 1870 a 1910 con un repunte en 1940 a través de la Segunda Guerra Mundial.

Por esa época, muchos aventureros, tanto del interior como del exterior del país, se trasladan al Beni con el fin de explotar este recurso. El Departamento del Beni cobra importancia sobre todo la región de Reyes lugar de comercialización de ambos productos. La caída del precio de la quina a raíz de la competencia de la quina colombiana incidió para que muchos exploradores se dedicaran a la ganadería; otros, sin embargo, se dedicaron a la exploración de la goma en a partir de 1869.

Sin embargo, Arce (2001) sostiene que, en el Departamento de La Paz, la quina siguió su auge hasta 1890, cuando la quina de las colonias holandesas hizo desaparecer la quina de los Andes[22]. "A partir de esta fecha los cascarilleros volcarán sus capitales a la explotación de la goma".

Cuando se inicia la explotación de la goma, todavía no se utilizaba la vía Beni- Mamoré pero la vía Madera-Amazonas ya era utilizada aunque la producción de goma era menor. Recién se pudo comercializar la goma por la vía Beni-Mamoré desde 1880, con la exploración del bajo Beni por el Dr. Edwin R. Heath al constatar que el río Beni era tributario del Mamoré, permitiendo abrir los caudales del río Beni, Madre de Dios, Orthon, Tahuamanu con lo cual se incrementó la producción de caucho boliviano (Fifer, 1990).

Con este descubrimiento, la explotación gomera creció y se intensificó. Si hasta 1880 había unos 200 hombres traba-

---

22 Arce René sostiene que la quina tuvo una gran importancia en la economía de exportación de productos no tradicionales y que contribuyó de sobremanera al erario nacional

jando, pocos meses más tarde había unos 2.000. El ingreso de blancos y mestizos causó un impacto social muy fuerte en el Departamento del Beni. En el norte los pueblos indígenas fueron sometidos, otros exterminados (caso de los caripunas) y los indígenas que se encontraban en los ex centros reduccionales fueron avasallados y despojados de sus casas, terrenos y bienes productivos.

A partir de este acontecimiento se produjo el despoblamiento de los indígenas de los centros urbanos pues se los "contrataba" para el trabajo en los siringales a medida que los centros urbanos se iban repoblando por mestizos y criollos provenientes del interior y exterior del país.

El sistema de "contratación" para la extracción de la goma fue a través del "enganche" y "habilito"[23]. Al respecto Block (1997) sostiene que empresarios cruceños participaron en el comercio del caucho y los pueblos autóctonos de Mojos se convirtieron en el factor más importante de la masa laboral regional.

> La gente de Mojos también entró en el proceso extractivo, contratándose con patrones bolivianos y brasileños o viéndose arrastrados a las barracas. Por su parte, Gamarra (1993) sostiene que "...las transformaciones más significativas en la región ocurrieron en torno a tres procesos: la concentración de la propiedad territorial, la sujeción de los peones siringueros y

---

23 El enganche y habilito fue un sistema de "contratación de mano de obra indígena" en el auge del Caucho. El enganche es la sujeción de mano de obra; el habilito es el pago en dinero o víveres. Es un pago adelantado donde el indígena se veía obligado a pagar "su cuenta". De esta manera ingresó y se mantiene hasta ahora en este sistema de endeudamiento en cadena que le priva su libertad, inclusive sus hijos heredaban estas deudas.

la apertura de la barraca gomera[24] que funcionó como un micro-mercado" (Gamarra, 1993, p. 252).

En la primera fase de explotación de goma, los cauchéros ocuparon gente que habían contratado en la actividad de la quina. Sin embargo, luego tuvieron que reclutar indígenas sobre todo varones, llegando al extremo de que en las ex reducciones jesuíticas solo quedaban ancianos, mujeres y niños. René Moreno (1974) indica que en el Carmen del Iténez se contaban 750 mujeres y solamente 15 varones. Por su parte Edward Mathews, citado por Block (1997), calculó que entre 1862 y 1872, el Beni perdió un promedio de mil hombres enganchados al río Madera y Purús. El Ingeniero inglés Franz Keller en su visita a Mojos en 1874 decía lo siguiente:

> En el estado actual de las cosas, los indios se encuentran enteramente en manos de una multitud de aventureros, sin ley, sin otras miras que el lucro personal so capa de negocio, todos estos defraudan y engañan de la manera más vergonzosa a los inexpertos amarillos. Parece además, que toda esa gente se hubiese confabulado para destruir toda noción de moral contra estos hijos de la naturaleza (...)" (Keller, 1974 citado en Lijerón, 1998, p. 77).

En esta línea, el escritor Gabriel René Moreno en el prólogo de su Catálogo de *Mojos y Chiquitos* anota lo siguiente:

> (...) es irritante en todo tiempo eso de que un puñado de blancos caminen sobre puentes y calzadas que gimen (...). Anticipamos aquí brevemente, que el día de la fecha en que se escriben estas líneas, el puñado de blancos hace su vida y realiza sus empresas industria-

24 La barraca es un establecimiento o centro de operaciones desde el cual se realiza la explotación de la goma.

les, no ya a costa de los gemidos sino de la destrucción de los indios (Moreno, 1973).

Pero en esta actividad juegan un papel importante las autoridades políticas y eclesiales quienes recibían pagos en dinero o especie por enviar gente a los gomales. El proceso de los enganches produjo dos efectos, por una parte, la disminución drástica de la población indígena y por otra, la disminución de los tributos.

Con la disminución de la población se van disolviendo las estructuras socioeconómicas tradicionales y la organización social y política que instituyeron los jesuitas: "Todas las familias están disueltas (...) toda huella, todo rudimento sobre destreza artística indígena o cultura ha desaparecido, la vida no tiene nada que ofrecer a estas personas sino tan solo trabajo para el amo, borrachera los días libres (...) aquí no hay misas y hay un solo Dios, el aguardiente" (Nordeskiölk, 1910, en Lehm, 1999, p. 53).

De esta manera, el sistema de enganche provocó una disminución en el erario departamental proveniente del pago de los impuestos que hacían los indígenas. A raíz de esto, el Prefecto José Manuel Suárez promulgó órdenes en 1861 para que los indios no salieran del pueblo, cambiaran de patrones o suscribieran contratos de trabajo por más de tres meses de duración. Sin embargo, una década después el Prefecto decretó un impuesto de diez pesos sobre cada peón nativo llevado a los gomales de madera y prohibió expresamente la contratación de indios trinitarios que eran necesarios para obras públicas (Limpias Saucedo, 1942, p. 154 en Block,1997, p. 228).

En sí, el sistema de enganche y habilito se establece como una manera de encubrir un tipo de esclavitud, disimulada por formalidades cuasi-legales, como el contrato o habilito (deuda en cadena), pero el contrato no era otra cosa que el endeudamiento casi continuo como vínculo legal entre el

empleador y el empleado. Aunque parezca increíble, pero este sistema aún continúa vigente en el Beni hoy en pleno siglo XXI (Defensoría del Pueblo, 2009).

Sobre la mano de obra indígena, resalta un hecho que llama la atención, pues los empresarios siempre se quejan de la escasez de mano local, por eso colectan mano de obra de los ex centros reduccionales hasta dejarlos casi vacíos, pero por otra parte se ensañan en asesinar a los indígenas que habitan tradicionalmente las zonas donde se encuentra la goma. Según Tausic (1987) en la mentalidad del cauchero estaba presente la idea de que los habitantes de la Amazonía eran indios "salvajes", "bárbaros", "caníbales" y sobre todo "guerreros". Otra vez se reproduce el diagrama de poder en base a elementos de exclusión como analiza Aquím (ver capítulo 2). De esta manera crearon un mecanismo de "conservación" para encubrir su miedo e implantaron una "cultura del terror- espacio de la muerte".

Más que por necesidad de mano de obra[25], "cazaban indios" con la intención de disminuir el peligro y "protegerse" de posibles ataques. Así mismo los indios eran considerados una rémora del progreso y civilización. Con estos justificativos no dudaban en cazar y matar indígenas de la manera más cruel. Los cazadores de indios se jactaban de estas hazañas:

> Un suizo y un alemán, de una barraca más debajo de la confluencia del Madidi, habían irrumpido recientemente donde los salvajes con numerosas fuerzas. Fue destruida su aldea, se realizó una carnicería en hombres y mujeres y los niños fueron muertos rompiéndoles el cráneo y vaciándoles el cerebro contra los árboles. Los invasores regresaron orgullosamente con

25 Pilar Gamarra sostiene que el proceso de la goma elástica se precisaba mano especializada, entonces emprendieron la "cacería de indios" sobre todo para protegerse de posibles ataques.

un botín de ochenta canoas y se jactaron de su hazaña. La única razón para ello fue que habían llegado unos pocos indios tímidos al campamento y se temía un ataque a la barraca. Me contaron que estos gue-

> rreros de las barracas consideraban un gran deporte lanzar bebés indios al aire y recibirlos con la punta de sus machetes (Exploración Fawcett, en Luna Pizarro, 1976, p. 90).

Así mismo en el área del Putumayu (Perú), los testimonios de dos norteamericanos Hardernburg y Pirkins[26] en el informe de Cassement, nos hacen ver que el trato que se daba a los indígenas era similar o peor al de los animales y vivían en una verdadera esclavitud. Se los castigaba constantemente por no traer suficiente caucho: "(...) se envió una "comisión" de parte del gerente de una estación cauchera para exterminar a un grupo de indios por no haber traído suficiente caucho. La comisión volvió a los cuatro días con dedos, orejas y varias cabezas de indios para probar que las órdenes fueron cumplidas" (Hardenburg, Putumayu, p. 258, en Tausic, p. 15).

En otra ocasión, el gerente llamó a miles de indios a reunirse en la estación:

> Tomó su carabina y su machete y empezó la matanza de los indios indefensos, dejando el suelo cubierto de cerca de 150 cadáveres, entre hombres, mujeres y niños. Bañados en sangre e implorando clemencia, los sobrevivientes fueron apiñados con los muertos y quemados vivos, mientras el gerente gritaba: "quiero exterminar a todos los indios que no obedecen mis

---

26 En putumayo (Perú) a causa de las atrocidades hechas a los siringueros, el Sr. Cassement escribió un informe para el gobierno inglés.

órdenes sobre el caucho que yo les pido que traigan"
(Tausic, 1987, p. 15)

Y continúa con estas palabras: "Cuando se emborrachan, agrega el corresponsal, los altos funcionarios de la compañía brindan con champán por el hombre que ostenta el mayor número de asesinatos" (Hardenburg, op. cit, p. 259).

Muchos de estos pasajes se encuentran en el informe de Cassement denominado *Putumayo, caucho y sangre en una relación al parlamento Inglés en 1911*, aquí solo hemos narrado algunos episodios de este informe para que el lector se haga una idea del trato que se les daba a los indígenas en la zona cauchera del Perú.

Pero también en la Amazonía boliviana se daba un similar trato a los indígenas que habitaban el Madera, Madre de Dios, Beni bajo y Tahuamanu. Estos episodios lo extractamos de la obra de Chelio Luna Pizarro[27] que nos narra experiencias dramáticas sobre la "cacería de indios" para llevarlos a los gomales. Sea cual sea la interpretación, creemos que el trato que se les daba a los indígenas era infrahumano como les dieron a todos los nativos donde existían recursos naturales.

> Fuimos yo, él y un tal Sánchez a traer indios del Tahuamanu, Les sorprendimos y amarramos a diez y nueve muchachos entre hombres y mujeres. Aguilera y Sánchez mataron sin ninguna necesidad a todos los viejos que no pudieron escapar. Después de cogidos por los pescuezos a los chicos con lazos bien fuertes y con las manos atadas a la espalda, los arreamos por el bosque hasta llegar al río. Los padres por el camino nos atacaron para salvar a sus hijos, pero les menea-

27 Chelio Luna Pizarro, *Ensayo Monográfico del Departamento de Pando*, Los amigos del Libro, 1976. Obtuvo mención honrosa en Ensayo con esta obra en 1975

mos bala y los corrimos (...), luego en el río como la canoa era chica se ladeó y murieron los chicos" (Luna Pizarro, 1976, pp. 88-89).

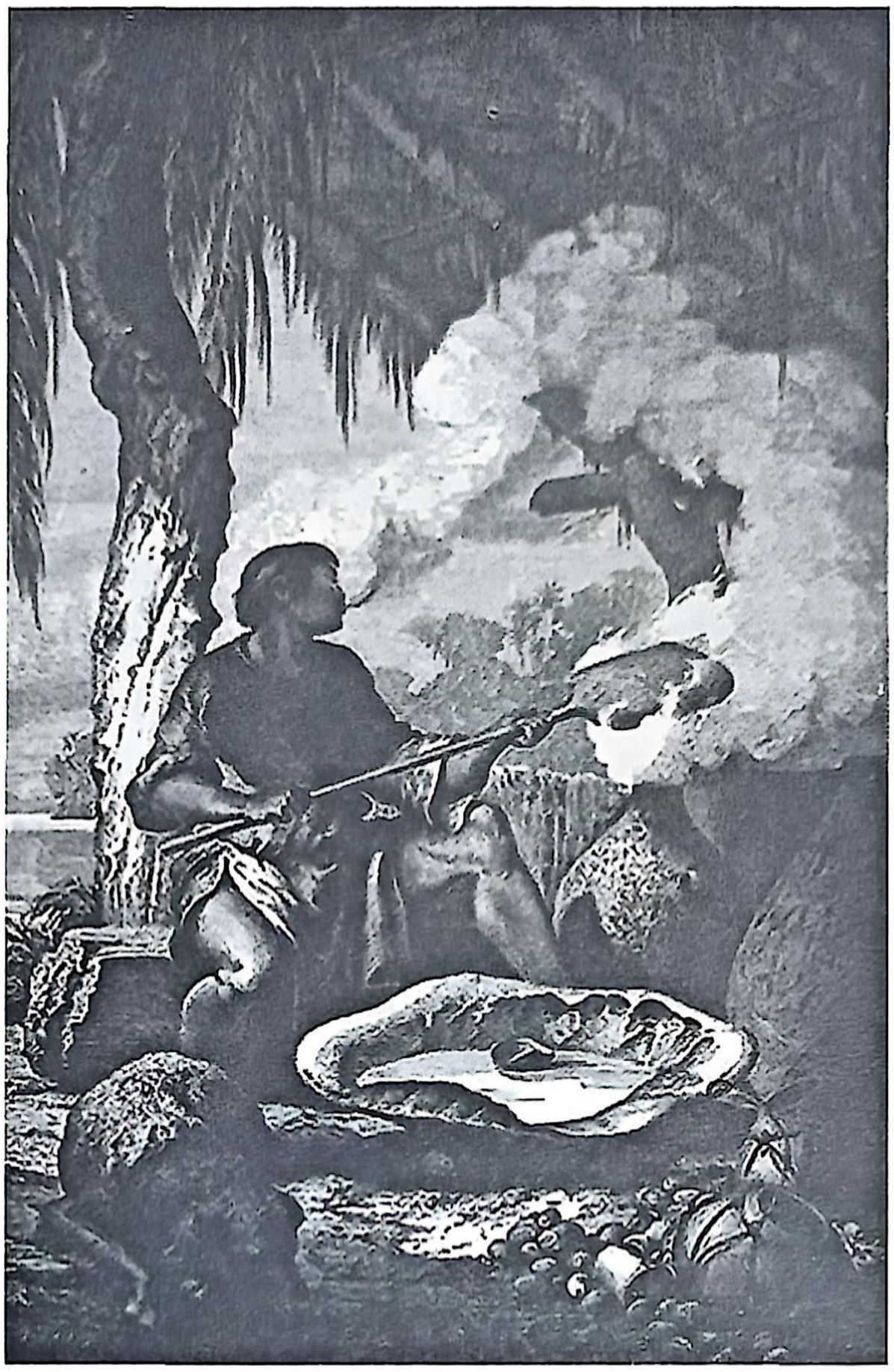
Por su parte, Fawcett relató casos de atrocidades que él había oído y las cuales eran comparables con aquellas del informe del Sr. Cassement de Putumayo y el Beni: "Aparentemente, existe más demanda de mano de obra esclavista en el Beni que en el Putumayo, y en la región del Beni hay poco menos ilegalidad. Se dice que los indios tienen un precio de mercado en el Beni (Suarez Hnos, $80, o 1.000 Bs.)" (Ibid, p. 128). Pero en Londres se manejaba la idea de "otro Putumayo en Bolivia".

A raíz de la explotación de los indígenas en los centros gomeros, el episodio de la goma y la adquisición de la mano de obra nos muestra una realidad de mentalidades y actitudes colonialistas donde reina la intolerancia, el racismo y el desprecio criminal por los indígenas. Los pueblos que no participaron de las reducciones jesuíticas fueron los más afectados, pues considerados como "bárbaros" eran el blanco de las persecuciones y asesinatos (Luna Pizarro, 1976). Muchos pueblos indígenas fueron diezmados otros exterminados como los guerreros Caripunas.

Pero si bien algunos indígenas lograron escapar, la mayoría no retornó de los siringales donde encontraron la muerte. Tres son las causas principales de la muerte de los indígenas: Primero, el maltrato de sus patrones; segundo, las terribles cachuelas y tercero las enfermedades que había en la zona como la malaria.

Al producirse la fractura del pacto reduccional, los mojeños caracterizados por su autonomía, rearticulan un movimiento milenarista e inician el éxodo en Busca de la Loma Santa. Es decir, reocupar sus antiguos lugares que habitaban antes de ser reducidos en las misiones jesuíticas.

Indio Mojos manufacturando goma a orillas del rio madera, de Franz Keller



4.3. La Búsqueda de la Loma Santa y el retorno al hábitat tradicional

En Mojos, al igual que en otras regiones de Bolivia y del continente latinoamericano, existieron movimientos de insurrección. Pero a diferencia de los movimientos indígenas que se daban en la zona andina por la ex vinculación de las tierras comunales (1880), los mojeños, rearticulan un movimiento mesiánico registrado en la historia boliviana como la "guayochería".

La estrategia de los indígenas mojeños no es el enfrentamiento, sino el alejamiento, y así como habían abandonado los bosques en la época colonial para formar poblaciones centralizadas o Reducciones jesuíticas, a través de este movimiento nuevamente retornan a sus antiguos parajes de manera colectiva (Lehm, 1999). El movimiento indígena es conocido como "la búsqueda de la Loma Santa" cuyo precursor es el líder carismático Andrés Guayocho de origen Itonama.

Pero, ¿cuáles son los móviles de la búsqueda de la Loma Santa entre los mojeños? Riester[28] (1976) sostiene que la Loma Santa es el resultado del choque de dos lógicas: la cultura indígena con la sociedad nacional; con los mestizos que ingresaron a sus tierras, que se adueñaron de sus pueblos y tierra. "Los pueblos ya no son de nosotros, son de los Karaiyanas ellos nos han botau... todo el ganau es de los señores karaiyana" (Informe 2, p. 315) y continúa "Este pueblo era de nosotros, nos quitaron todo" (Informe 4); "dejábamos este pueblo porque ya los karaiyanas nos fregaron" (Informe 5); en el Informe 2, que registra Riester, los trinitarios de esa época y los de hoy se refieren al desalojo de su pueblo de esta manera:

> los pueblos ya no son de nosotros. Son de los Karaiyana, ellos nos han botau (...) Nada han comprau. Donde nosotros hemos tenido nuestras casas, los Karaiyanas nos las quitaron, nos metieron un poco afuera, después un poco más. Así era en todo pueblo. En Trinidad (…) ¿Dónde hay trinitarios? En el trecho pasando el arroyo, ahí que llaman Pompei, la parte más fea de Trinidad (...)" (op. cit, p. 317).

28 Riester fue uno de los primeros académicos en sistematizar el éxodo de la Loma Santa, luego le siguen Jorge Cortez y Zulema Lehm.

Entonces, la Loma Santa se presenta como el cambio, el lugar santo donde hay alimento en abundancia, ganado que fue quitado y sobre todo un lugar donde puedan vivir en libertad reocupando sus antiguos lugares y practicando sus antiguos sistemas de subsistencia basados en la agricultura, caza, pesca y recolección. Fue así que los movimientos de salida colectiva se sucedieran periódicamente de los diferentes centros poblados. El bosque, la pampa, los ríos, se convierten en lugares de encuentro y reproducción socio cultural de la las creencias tradicionales y elementos religiosos transmitidos por las misiones jesuíticas.

Riester (1976) sostiene que en la Loma Santa los indígenas encontrarán todo aquello que la soberanía de los karaiyanas les quitó: libertad y seguridad material. La Loma Santa para los mojeños es el lugar de la justicia, lugar que Dios les entregará en recompensa por las injusticias de los karaiyanas, por eso los mojeños se movilizan para salir de los pueblos.

Pero, así como los indígenas querían salir de los centros poblados, las autoridades, barraqueros, comerciantes y ganaderos no estaban de acuerdo pues "se fugaba la mano de obra barata", entonces enviaron contingentes armados para hacer volver a los indígenas, pues sus servicios eran imprescindibles para remar, explotar los cauchales, cuidar el ganado, transportar el correo y el cumplimiento de servicios domésticos. De esta manera lograron aprehender a Guayocho y asesinarlo. Este episodio lo encontramos en el diario del jesuita Arteche (1887) donde describe la situación de los indígenas y este movimiento de liberación:

(...) Movidos de tantas vejaciones, los indios de Trinidad intentaron remontarse, alejarse de los carayanas, pasándose a la banda occidental del Mamoré (...), pero hasta allí iban jueces enviados por los prefectos a traer tripulantes para los negociantes sus amigos, pagando su resistencia con azotes (...). En San Lorenzo Guayocho

avivó el deseo de alejarse más y más (...) para llevarlos a lejanas tierras donde pudiesen vivir y practicar su religión con libertad (...). Esto lo supieron en Trinidad y temiendo que se les fuesen más lejos y quedarse sin indios a quienes explotar, enviaron 30 hombres armados (...) robaron caballos y profanaron su capilla alojándose en ella y cocinando en la misma sacristía. Esto les llegó al alma a los indios y llenos de justa indignación se armaron de escopetas viejas, flechas y palos y cayeron de improviso, matando a 22 de ellos. Entonces las autoridades trinitarias conformaron un Comité de Salud Pública entre ellos figuraban los hermanos Suárez y enviaron un ejército más grande compuesto de 100 carayanas y 50 indígenas canichanas y dieron muerte a Guayocho incluso niños y mujeres (...)" (Arteche, 1887 citado por Lijerón, op. cit, p. 81).

Pero a la muerte de Guayocho surge otro líder, el indígena mojeño Santos Noco Guaji que dirige estos movimientos y logra fundar San Lorenzo de Mojos que se convierte en Cuartel General, donde no podía entrar ningún carayana. Al respecto Lehm cita el testimonio de alguien que conoció a Santos Noco en los siguientes términos: "Era muy prepotente, a los comerciantes que no le pedían permiso, no los dejaba vender nada, inmediatamente los hacía sacar y al que llegaba y pedía permiso, solamente por 3 días lo tenía en el pueblo (...) así era el hombre, no los dejaba que exploten a los indígenas (...)" (en Lehm,1999, p. 66).

Por su parte Nordeskiöld (1911) señala:

> Una parte de los Mojos civilizados de Trinidad se ha retirado a esas tierras salvajes para poder vivir independientes del hombre blanco. Están regidos por un mojo, Santos Noco (...) puede parecer extraño que el gobierno boliviano tolere a un personaje como Santos

Noco pero en verdad, no es por debilidad. Esto, ante todo, se debe a que las autoridades saben que, si reinician las expediciones armadas, él desaparecerá con su pueblo en las selvas vírgenes donde tal vez terminarían por readaptarse a ella (...). Desagraciadamente, no tuve tiempo de visitar a Santos Noco, además de ser un viaje bastante caro me parecía arriesgado ya que no podía quedarme en su dominio por más de 24 horas (Nordeskiöld, 1911, citado en Lehm, 1999, p. 68).

Desde mediados del siglo XIX, el movimiento de "búsqueda de la Loma Santa" o tierra sin mal se repetirá periódicamente. El industrial gomero Vaca Díez es testigo de este éxodo indígena buscando lugares recónditos donde pudieran vivir en paz.

> A tres leguas de San Antonio hay un pueblo de indígenas que se ha refugiado en el desierto, huyendo de la mala ciudadanía que les da la capital Trinidad. Han formado en esos valles retirados del Sécure, varias poblaciones, con capilla y todas las comodidades que les son necesarias. Mi hermano el presbítero José Manuel Vaca Díez, que iba conmigo, fue a visitar al primer pueblo y fue recibido con júbilo. Le rogaron se viniese con ellos. Lo que prueba que la evasión no es de mala índole, que quieren conservar las prácticas civilizadoras, sin los males que la gente acomodada hace pesar sobre ellos (Vaca Díez, 1876, citado en Lijerón, op, cit, p. 80).

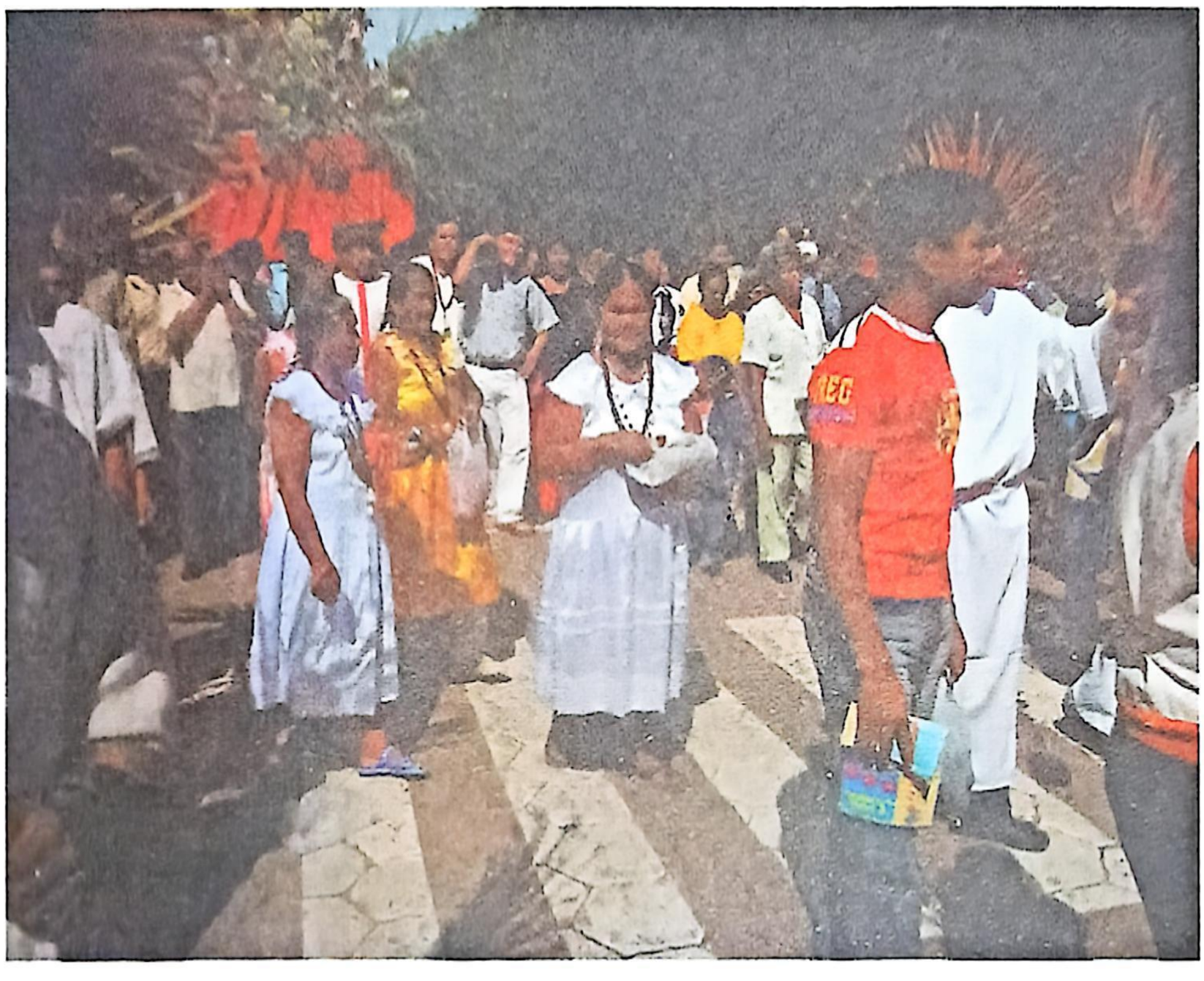
Zulema Lehm (1999)[29] hace un seguimiento de este proceso de "migración colectiva" desde 1887 hasta la Marcha por

---

29 Zulema, Lemh sostienen que el movimiento de Búsqueda de la Loma Santa está fuertemente asociado a la Marcha por el Territorio y la Dignidad realizada en 1990.

el Territorio y la Dignidad y anota que la Búsqueda de la Loma Santa tiene raíces milenaristas que los indígenas han logrado introducir en sus prácticas tradicionales, elementos de la religión católica produciendo un movimiento indígena Mojeño sui generis.

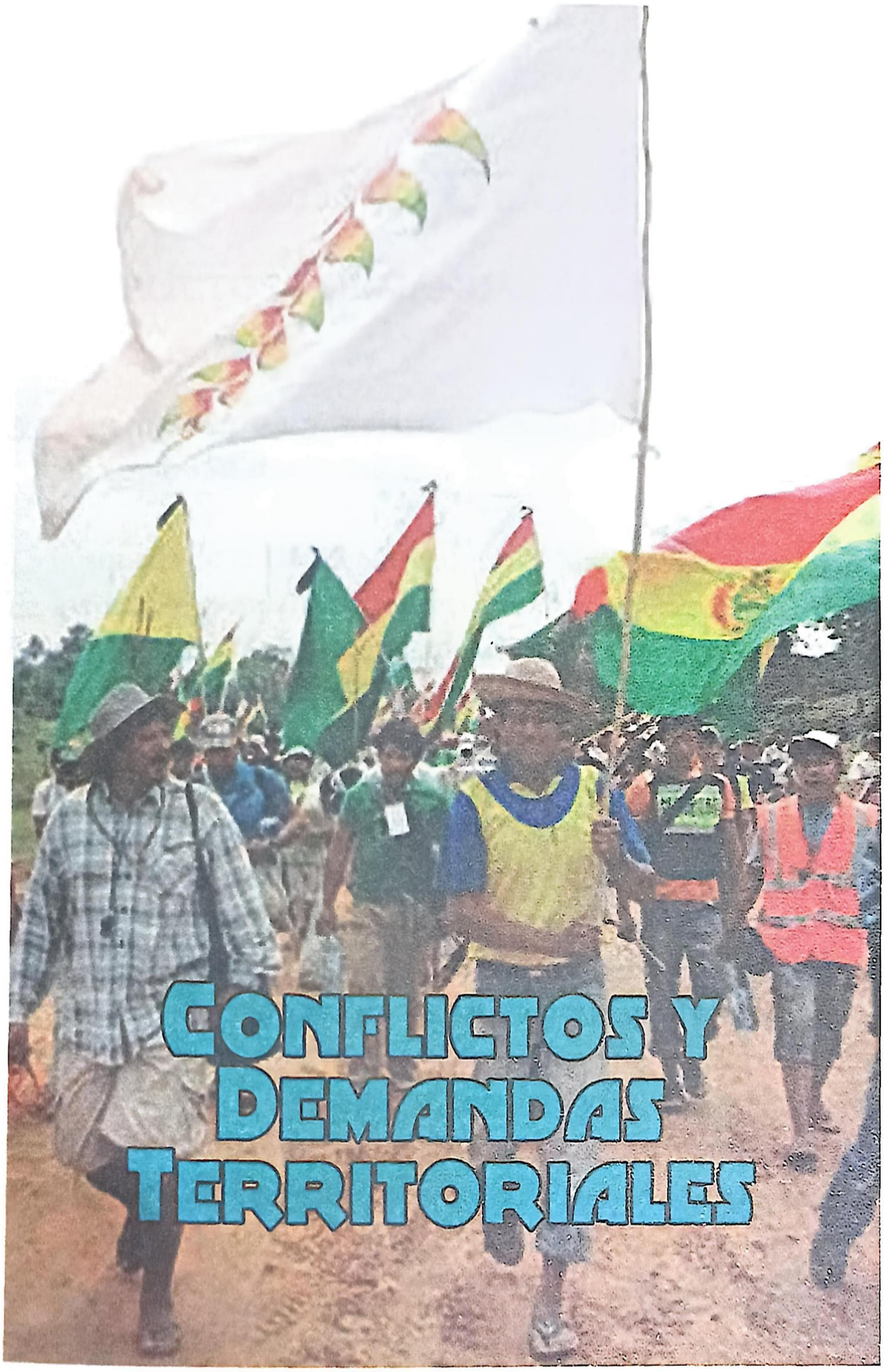
Mujeres indígenas Mojeñas participando en La Chope Piesta Santísima Trinidad



Debido a estos movimientos periódicos los indígenas mojeños reocupan sus antiguos espacios y logran fundar nuevas poblaciones como San Lorenzo y San Francisco de Mojos, comunidades pequeñas a lo largo del río Mamoré, en el Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS) y el Territorio Indígena Multiétnico (TIM) (ver mapa) de resistencia, que hacen hoy los habitantes del TIPNIS, ellos decidieron fundar sus comunidades en lugares alejados de los centros urbanos donde puedan vivir en paz, reocupando sus lugares tradicionales y reproduciendo sus prácticas culturales.

No quieren que la carretera atraviese su territorio porque atentará la seguridad física y cultural de sus familias, so-

bre todo que alentará el proceso migratorio en especial de las nuevas generaciones. Aunque no se debe entender que los indígenas del TIPNIS no tengan contacto con pobladores de Trinidad, al contrario, ellos mantienen las relaciones con sus parientes de Trinidad y San Ignacio de Mojos, pues constantemente los visitan, sobre todo para las fiestas religiosas grandes (navidad, semana santa, la chope y chape piesta). Los mojeños trinitarios consideran a Trinidad su pueblo, el espacio geográfico y socio cultural, pero una vez terminada la fiesta retornan a sus comunidades (Bogado, 2009).


CONFLICTOS Y
DEMANDAS
TERRITORIALES

CAPÍTULO V

CONFLICTOS Y DEMANDAS TERRITORIALES

5.1. Acercamientos y alejamientos de los indígenas con la sociedad nacional

La búsqueda de la Loma Santa continúa latente en la memoria de los mojeños y la reproducen periódicamente desde 1887 hasta 1985 último caso registrado en la comunidad de Carmen del Aperecito[30] (Lehm, 1991), aunque en el TIPNIS continúan con este movimiento.

Después de un siglo de relativa calma, en 1987 surgen algunos conflictos entre indígenas y empresarios madereros, pues el Gobierno Nacional otorga concesiones forestales en el Bosque de Chimanes sin tomar en cuenta que allí viven poblaciones indígenas. Así mismo, por el lado del Isiboro-Sécure ingresan los colonos y por el Ibiato los ganaderos.

De esta manera los indígenas mojeños rearticulan sus organizaciones en base al Cabildo Indigenal y empiezan un proceso de reorganización política con la emergencia de organizaciones llamadas de nuevo tipo como la Central de Ca-

30 Carmen del Aperecito se encuentra en la zona del Territorio Indígena Multiétnico. Aún la gente mantiene en su recuerdo los hechos de esta búsqueda y dicen que esta vez los guio Ana Teco una niña que decía que recibía mandatos de la Virgen María.

bildos Indigenal Mojeños (CCIM) que surge del Cabildo de Trinidad en 1987. En base a esta organización supra comunal, nace en 1989 la Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB). A través de esta organización que aglutina a todos los pueblos indígenas, se canalizan las demandas territoriales ante el Gobierno Central. Después de un tire y afloje en las negociaciones y al no recibir respuestas favorables a sus demandas, los indígenas deciden marchar hacia La Paz para hacerse escuchar personalmente.

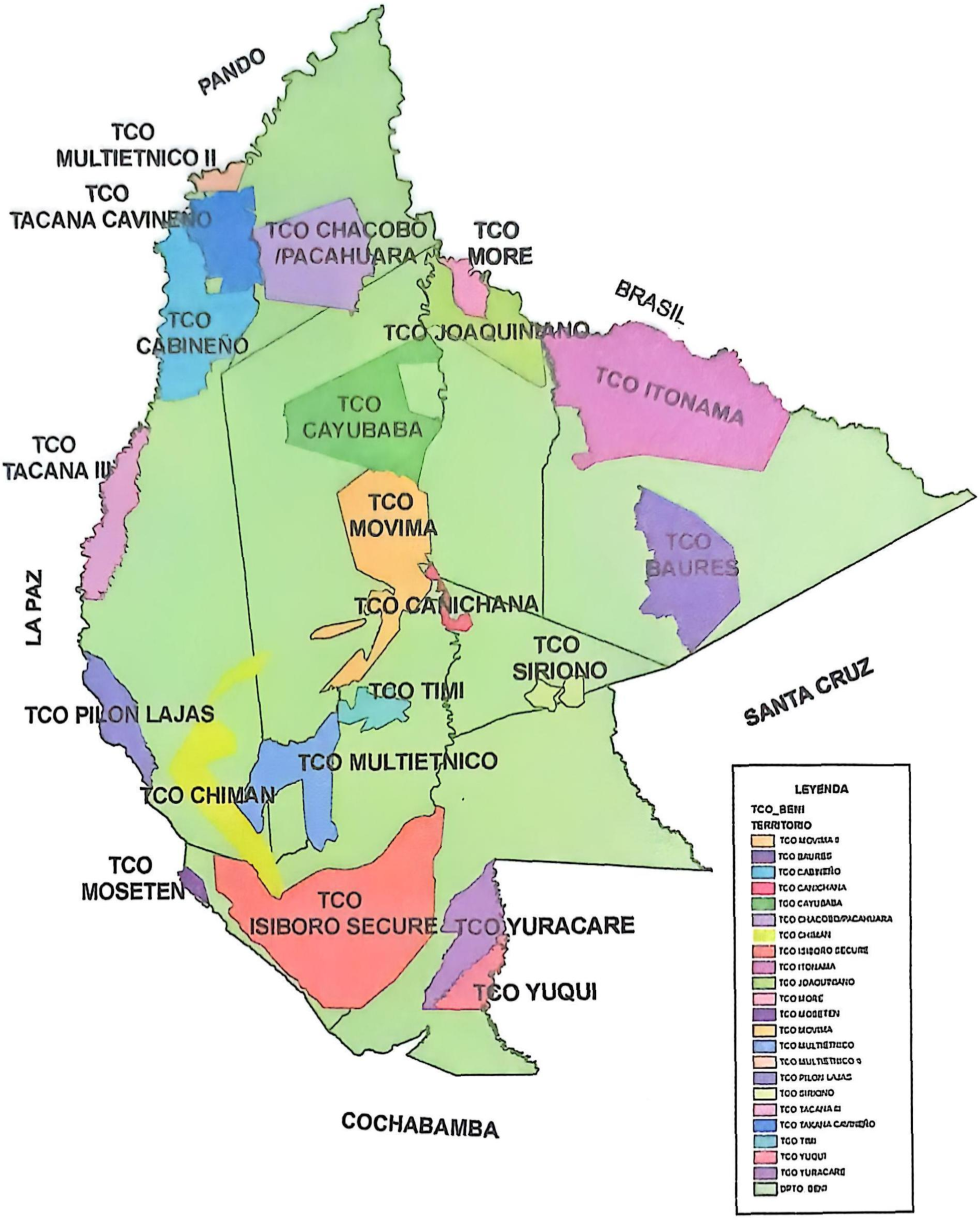
5.2. Movimientos reivindicativos; Las marchas indígenas de Tierras Bajas.

A raíz del avasallamiento a las áreas territoriales de los indígenas, las organizaciones tradicionales se reorganizan y protagonizaron la primera e histórica marcha denominada "**por el territorio y la dignidad**" que partió de Trinidad el 15 de agosto de 1990. La marcha fue dirigida por los líderes indígenas Ernesto Noe, Presidente de la CPIB; Marcial Fabricano, Presidente Subcentral del TIPNIS; Tomás Ticuazo, dirigente del pueblo Sirionó y Antonio Coseruna, Presidente Subcentral San Ignacio de Mojos.

Después de caminar más de 600 Km, en 34 días logran llegar a la ciudad de La Paz. Los marchistas fueron recibidos con mucho júbilo, pues por primera vez se ponía al descubierto la pluriculturalidad y multietnicidad del país. Su pliego petitorio y las demandas territoriales estaban sustentados por la ocupación tradicional de los espacios multiétnicos, los patrones de asentamiento, las formas de uso y manejo de los Recursos Naturales a través de actividades socioeconómicas en los distintos periodos de su devenir histórico sobre todo en la época prehispánica y el retorno a estos espacios a través de la búsqueda de la Loma Santa.

De izq. a der.: Antonio Coseruna , Tomas Ticuazo (+), Marcial Fabricano y Ernesto Noe, históricos dirigentes indígenas de la primera marcha de 1990

Después de una intensa negociación, el Gobierno de Jaime Paz Zamora, reconoce los primeros 4 territorios indígenas a través de Decretos Supremos. Reconoce el Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS) (D.S. 22609); el Territorio Indígena Sirionó (TIS) (D.S. 22610) (ver mapa); dos territorios en el Bosque de Chimanes, el Territorio Chimane (TICH) y el Territorio Indígena Multiétnico (TIM) (D.S. 22611) (ver mapa), así mismo emitió el D.S. 22612 para elaborar la Ley Indígena.



A partir de 1991 los pueblos indígenas empezaron un proceso de consolidación de sus territorios a través de cursos de capacitación a sus recursos humanos locales, con el apoyo de instituciones de apoyo como CIDDEBENI en el cual participé como técnico social en el TIM, TICH y TIPNIS.

Fruto de estos cursos, se formó un grupo de guarda territorios y equipos técnicos que participaron en la elaboración de planes

de manejo. Sin embargo, pudo más el poder político y económico de los empresarios y ganaderos que hicieron todo lo posible por desestabilizar la consolidación de los territorios ya sea a través de algunos funcionarios del gobierno, otras veces por intermedio de los propios indígenas que fueron cooptados por los madereros y se vieron involucrados en la venta ilegal de madera en pie.

Por último, los empresarios madereros se ampararon en las leyes de la República demandando la inconstitucionalidad de los Decretos Supremos que atentaban contra la Constitución Política del Estado, argumentando que territorios indígenas no pueden estar dentro de otro territorio mayor que es el Estado Boliviano. Nuevamente los espacios territoriales se veían fuertemente afectados y todo el trabajo interno por consolidarlos no tenía el respaldo legal del Estado Nacional.

Entonces los pueblos indígenas nuevamente se movilizan y en 1996 protagonizan la segunda marcha denominada ***Marcha por la vida, la educación, salud y los derechos políticos***. Esta marcha tenía como objetivo principal la titulación de las tierras y territorios indígenas. Fue dirigida por la Confederación Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB) la cual partió de Santa Cruz rumbo a La Paz. Sin embargo, el contingente de marchistas solo llegó hasta Samaipata y los dirigentes viajaron a La Paz a entablar negociaciones directas con el Presidente y sus ministros. Producto de esta movilización se logró la promulgación de la Ley INRA en la cual reconoce jurídicamente las Tierras Comunitarias de Orígen (TCOs). A partir de esta Ley los pueblos indígenas lograron consolidar los 4 territorios indígenas y la posibilidad de solicitar más TCOs.

Con esta nueva distribución de la tierra, los pueblos indígenas de tierras bajas lograron consolidar sus espacios territoriales y abrieron la brecha para que los indígenas de tierras altas también soliciten algunas TCOs. Actualmente existen 32

TCOs tituladas en lo que se denomina Tierras Bajas, en los departamentos de Chuquisaca, Tarija, Santa Cruz, Beni y Pando. En el Beni hay 19 TCOs.

Si los conflictos se suscitaron por 4 territorios, mucho más se intensificaron ahora con las TCOs por parte de empresarios y ganaderos que no estaban de acuerdo con la nueva distribución de la tierra. Sobre todo, se observaban conflictos en el proceso de saneamiento de tierras indígena, los pueblos indígenas de Tierras bajas. Estos conflictos fueron los móviles de la tercera marcha. La cuarta marcha es para exigir la participación indígena en la Asamblea Constituyente. Luego realizan la quinta marcha exigiendo el respeto a sus territorios, salud, educación y participación política. La Sexta marcha fue en demanda de los derechos fundamentales como salud, educación, saneamiento de tierras, participación política. En este contexto debemos situar a la séptima marcha que realizaron los indígenas de tierras bajas el 2010, que partió de Trinidad con destino a La Paz vía Santa Cruz, pero solo llegó hasta la localidad de San Ramón en el Departamento de Santa Cruz. En esta marcha demandan derechos políticos como mayor número de escaños en la Asamblea Legislativa, Autonomía plena en base a usos y costumbres y la adjudicación de tierras fiscales para sus TCOs. Sin embargo, el Gobierno Central se opone a otorgar estas demandas y de una u otra manera trató de bloquear y argumentar que son inviables incluso anticonstitucionales como el tema de la autonomía plena.

Con esta actitud, el gobierno confirma el centralismo andinocéntrico, pues en los discursos patrióticos enaltece las figuras de Tupac Katari, Zárate Vilka, Bartolina Sisa, y nunca menciona a los líderes indígenas de tierras bajas como Bonifacio Barrientos, Pedro Ignacio Muiba, Juan Maraza, Andrés Guayocho, Santos Noco Guaji, Gabriel Ojeari, Bruno Rácua y los líderes de la Marcha de 1990 que colocaron los cimientos del nuevo Estado Plurinacional

Sobre la séptima marcha, donde los indígenas demandan mayor participación política, a través de escaños en la Asamblea Plurinacional, el gobierno indicó que los pueblos indígenas de tierras bajas no cuentan con población mayoritaria para exigir representantes, en cambio los indígenas de tierras altas que tienen bastante población solo tienen algunos escaños. Tampoco se los debe comparar numéricamente con indígenas de tierras altas que son numerosos, y los indígenas de tierras bajas siempre saldrán en desventaja por su escasa población y esto afectará la escasa participación política en la Asamblea Plurinacional. No es posible que continuemos con un discurso disgregador y excluyente que fue y sigue manejado por grupos de poder cuando se refieren a temas de participación política equitativa.

Lo que no entendió el Gobierno y debe saber la población es la lógica matemática que manejan los pueblos indígenas de Tierras Bajas que es clara y sencilla: Si en el Beni existen 18 pueblos indígenas[31] entonces exigen 18 escaños para garantizar la representación de cada pueblo indígena en la Asamblea Plurinacional. Lo aceptable sería que el Gobierno presente otros argumentos como el conflicto que se avecinaría con las circunscripciones que comparten con los no indígenas o carayanas, o el coste económico que erogaría el Estado por los asambleístas, pero no es bueno compararlos numéricamente pues fomentamos la exclusión y división entre indígenas de tierras altas y tierras bajas.

Sobre el tema de tierras fiscales adyacente a las TCOs, los marchistas piden al Gobierno que "todas las tierras fiscales limitantes con las TCOs y expropiadas por el INRA pasen a favor de los pueblos indígenas originarios de tierras bajas como

---

31 El Beni posee el 50% de la diversidad cultural del país; de los 36 pueblos indígenas, 18 pueblos habitan en el Beni, reconocidos por su idioma en el Art.5 de la CPE.

estipula la CPE". El Gobierno responde que todos los bolivianos tienen derecho a compartir estas tierras fiscales. No se trata de excluir a los indígenas de tierras altas, sino de consolidar un derecho que por herencia corresponde a los indígenas de tierras bajas. Entonces surge la pregunta: ¿Será que los hermanos altiplánicos y vallunos tendrían ese desprendimiento de compartir sus tierras con indígenas de tierras bajas cuando suban a estas áreas? La experiencia nos demuestra que no es posible, pues al interior de las comunidades andinas la propiedad de la tierra es individual o parcelaria y mantienen constantes conflictos por la tierra, en cambio la concepción de los pueblos indígenas sobre la propiedad de la tierra es comunitaria o colectivas.

Pareciera que las marchas pacíficas no merecen ser atendidas porque no ponen en riesgo la gobernabilidad ni la paz social. Sin embargo, es el método que utilizan los indígenas de tierras bajas a la cual se unen otras organizaciones como la CONAMAQ, instituciones, personas y activistas de los Derechos indígenas, económicos, culturales y ambientalistas. Entonces, la séptima marcha de los indígenas de tierras bajas no fue fortuita ni manipulada por instituciones externas, es la demanda histórica por el territorio y Dignidad. El territorio ya se conquistó, falta conquistar la dignidad que se traduce en el respeto, reconocimiento y participación plena en la toma de decisiones, es justicia, libertad y autodeterminación. Mientras estos derechos no se conquisten, mientras no se reconozcan los derechos sociales, políticos, culturales y económicos de los indígenas habrá séptimas, octavas, novenas y otras marchas.

En esta línea realizan la Octava Marcha, la cual tiene su origen en la firma de un contrato suscrito entre el Gobierno central con la empresa OAS de Brasil en febrero de 2011 para la construcción de la carretera Villa Tunari (Cochabamba) a San Ignacio de Mojos (Beni). En el mes de julio de 2011 empiezan los trabajos de construcción, y la dividen en tres tramos: Tramo 1: Villa Tunari-TIPNIS, Tramo 2: TIPNIS-Mon-

te Grande y tramo 3: Monte Grande-San Ignacio de Mojos (ver mapa). El tramo 2 no cuenta con estudio de impacto ambiental, tampoco cuenta con la CONSULTA PREVIA estipulada en la Constitución Política del Estado Art 30 numeral 15.

A medida que los trabajos avanzan, los pueblos indígenas del TIPNIS se movilizan y hacen fuerza común con la CPIB y la CIDOB quienes envían una invitación al Gobierno para que les explique los alcances de este contrato. Sin embargo, el gobierno no se presenta y envía ministros, quienes no logran convencer a los indígenas, más bien deciden realizar la marcha para hablar directamente con el Presidente en la ciudad de La Paz. Nuevamente el gobierno intenta dialogar con los indígenas enviando ministros y viceministros (as), pero los indígenas exigen hablar con el Presidente Evo Morales y reafirman su posición de marchar en el 30° Encuentro de Corregidores del TIPNIS realizado en San Pablo del Isiboro el 28 de julio al 2 de agosto de 2011).

En calidad de invitado por la Subcentral del TIPNIS me constituí en la comunidad de San Pablo del Isiboro para participar en el 30° Encuentro de Corregidores del TIPNIS. Mi participación se centró en socializar una propuesta académica de la UAB, de abrir una carrera de agropecuaria en el TIPNIS, la cual fue aprobada por el Encuentro de Corregidores. Sin embargo y a medida que transcurría el Encuentro fui tomando nota de las intervenciones de las autoridades, comunarios y comunarias del TIPNIS sobre el rechazo general a que la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Mojos pase por medio TIPNIS.

Con el intento de sistematizar estas intervenciones sobre el rechazo que tienen los indígenas a que la carretera atraviese el TIPNIS, clasifico 10 razones, 5 ambientales y 5 socio culturales que a continuación se las presento[32]:

---

32 El artículo "10 razones por que los indígenas no quieren que la carretera atraviese por el TIPNIS" se emitió en *La Palabra del Beni*, el

Razones ambientales

1. El TIPNIS es un Área Protegida Nacional, que en el Decreto Ley promulgada el 22 de noviembre de 1965 estipula lo siguiente: "Que los Parques Nacionales constituyen centros de recreo, turismo, estudio e investigación, incremento y **defensa de los recursos naturales renovables** (…)". Si la carretera pasara por el corazón del parque, sufriría deforestación y estaría a merced de agentes externos que explotarían los recursos naturales renovables y no renovables.
2. Se atentaría contra la biodiversidad (flora y fauna silvestre del TIPNIS) contraviniendo las razones de su creación y la obligación del Estado de conservarlas como reservas vírgenes: "(…) el Estado posee áreas que por su particular belleza, ubicación, topografía, **riqueza en flora y fauna, merecen ser mantenidas como reservas vírgenes**" (DL, 22 de noviembre de 1965).
3. Afectaría las cuencas hidrográficas y nacientes de los ríos que se encuentran en las cabeceras de los cerros o pie de monte del TIPNIS. Contraviniendo una vez más el deber del Gobierno de preservarlas: "**Que es deber del Supremo Gobierno preservar las cuencas hidrográficas y las nacientes de los ríos, a fin de evitar inundaciones e interferencias en la navegación**; Que en las provincias Chapare y Moxos de los departamentos de Cochabamba y el Beni, respectivamente" (DL, 22 de noviembre de 1965).
4. Pondría en serio peligro la integridad de los recursos naturales por la actividad de los colonizadores que se dedican a la producción de coca: "**Que la construcción del camino Marginal de la Selva y los planes de colonización,**

---

18 de agosto de 2011; también se encuentra en internet (ver google, "10 razones…")

ponen en serio peligro la integridad de los recursos naturales renovables y, consiguientemente, la belleza escénica de la región" (DL, 22 de noviembre de 1965).

5. Desconocería y restaría valor a toda la acción que han logrado los pueblos indígenas del TIPNIS en elaborar planes de manejo y la formación de recursos humanos locales (equipos técnicos y guarda territorios) para proteger el Area Protegida y Territorio Indígena. Así mismo desconocería la labor de protección que viene realizando de manera compartida el SERNAP con financiamiento internacional para preservar el medio ambiente, mitigar el calentamiento global de la tierra y garantizar oxígeno para todo el mundo.

A todo ello, los indígenas observaron la contradicción del discurso del Presidente de Bolivia en el ámbito internacional, en "defensa de la madre tierra". Se preguntaban: ¿Acaso la madre tierra solo se encuentra en el altiplano? ¿No está también en el TIPNIS?

Cinco Razones socioculturales

1. Con la marcha indígena por el Territorio y la Dignidad realizada en 1990, el TIPNIS tiene doble categoría: Es Área Protegida y Territorio Indígena. El Territorio Indígena no fue producto de la buena voluntad de un dignatario de Estado, fue resultado de un movimiento social a través de la marcha que partió de Trinidad y llegó hasta La Paz en 34 días. Al constituirse como territorio indígena y contar con Personería Jurídica, se legitima y legaliza el derecho propietario de los pueblos indígenas yuracarés, mojeños y chimanes que habitan tradicionalmente este espacio y pueden decidir sobre el TIPNIS.

2. Conociendo el Gobierno que el TIPNIS posee doble categoría, **no consultó previamente a los dueños del territorio: Mojeños, Yuracarés y Chimanes** si querían que pase la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Mojos por medio territorio. Al margen de que no se les consultó, el Gobierno ha desatado toda una propaganda mediática haciendo ver que él quiere la integración, y apuesta por el progreso y desarrollo de los pueblos (lógica capitalista) y que los indígenas del TIPNIS se oponen al desarrollo, creando así un ambiente de desinformación pública que genera un sentimiento de rechazo y confrontación contra los dueños del territorio.
Asimismo, con esta actitud, el Gobierno Plurinacional viola los derechos humanos, las normas internacionales como el Convenio 169 ratificado en la Ley 1258, Ley sobre los derechos humanos, sociales y políticos de los pueblos indígenas de la ONU, que indican **respetar la autodeterminación de los pueblos indígenas**, así mismo, la violación de la Constitución Política del Estado que en su artículo 30 establece: "**que se debe consultar previamente a los pueblos indígenas, cuando una obra importante atraviese su territorio** (…)". Si ahora, al inicio, ha incumplido la ley ¿Será posible que haga cumplir las normas del manejo ambiental, cuando la carretera se construya y sea transitada?

3. El TIPNIS significa para los indígenas mojeños la Loma Santa o tierra sin mal, donde se asentaron para escapar del avasallamiento y explotación de los carayanas en la época de la goma. Es un lugar donde los mojeños, yucararés y chimanes producen y reproducen culturalmente manteniendo sus cosmovisiones, costumbres, idiomas, mitos y ritos. Con la apertura de la carretera por su terri-

torio, toda la estructura cultural se vería seriamente afectada por agentes externos con otras visiones, idiomas y ritos contrarios a sus lógicas de ocupación del espacio, del ser y estar en el TIPNIS.

4. Aunque persiste el problema no resuelto de los límites interdepartamentales entre el Beni y Cochabamba, la colonización ya perforó parte del TIPNIS. Sin embargo, las comunidades indígenas mojeñas, yuracarés y chimanes se han convertido en la frontera humana para frenar con pocos medios, la avalancha colonizadora al TIPNIS. Con la apertura de la carretera, el avasallamiento de colonizadores dedicados a la actividad del monocultivo de coca será imparable y los efectos negativos, ambientales y sociales serán irreversibles.

5. Con la apertura de la carretera, se evidenciará la exclusión de los pueblos indígenas de tierras bajas por el Gobierno nacional y la preferencia de este a los colonizadores con los cuales se reúnen cuantas veces quiere y les construye infraestructura escolar y de salud de buena calidad en detrimento de las precarias escuelas y postas sanitarias que tienen los indígenas, sobre todo los que viven en la zona de colonización.

Entonces los indígenas se verán en desventaja obligándolos a migrar a la ciudad a buscar estos servicios y aumentarán los cordones de pobreza de barrios periurbanos, viviendo en centros poblados en calidad de mendigos y desvinculados de la madre naturaleza que les permite vivir con dignidad y reafirmación sociocultural.

Con estos argumentos, la VIII marcha partió de Trinidad el 15 de agosto de 2011. Se presentaron diferentes impases entre los marchistas y el Gobierno y uno de los actos cuestio-

nados y repudiados por la comunidad nacional e internacional fue la brutal agresión que recibieron los indígenas en Chaparina el 25 de septiembre y que hasta ahora no encuentran culpables. A partir de este hecho, el conflicto del TIPNIS que era una demanda local empieza a tener dimensión departamental, nacional e internacional. Los 9 departamentos demostraron su repudio por esta agresión y se manifestaron a través de pronunciamientos televisivos, marchas y vigilias. A pesar que se intentó detener la marcha, esta continuó y es más, recibió la aprobación de toda la población boliviana. Los marchistas llegaron a La Paz y fueron recibidos apoteósicamente. Los pobladores paceños demostraron su solidaridad en todo momento que los marchistas estuvieron en La Paz.

El Gobierno los recibió en Palacio de Gobierno y después de muchos debates y proceso de negociación, los pueblos indígenas de tierras bajas lograron arrancar al Gobierno la promulgación de la Ley No. 180 que establece la intangibilidad del TIPNIS. Pero la intangibilidad de TIPNIS fue muy debatida y cuestionada por las esferas gubernamentales y movimientos sociales afines al gobierno, quienes protagonizan otra marcha en contra de esta ley, la cual tuvo apoyo del poder ejecutivo, legislativo y judicial. La marcha realizada por el CONISUR[33] logró la aprobación de la Ley No. 222 que estipula aplicar la Consulta Previa sobre la intangibilidad o no del TIPNIS.

En desaprobación a la Ley 222, los pueblos indígenas de tierras bajas, nuevamente se movilizan y protagonizan La Novena Marcha: Por la defensa de la vida y dignidad, los te-

---

33 El CONISUR es una organización que agrupa a algunas comunidades del TIPNIS y sector cocalero, que en el proceso de saneamiento decidieron separarse de la subcentral del TIPNIS y optan por la titulación de sus tierras de manera individual o parcelaria.

rritorios indígenas, los recursos naturales, la biodiversidad, el medio ambiente, las áreas protegidas, el cumplimiento de la C.P.E. y respeto de la democracia. Partió de Trinidad el 27 de abril de 2012.

Novena Marcha de Indígenas de Tierras Bajas

Esta marcha no contó con la suficiente organización debido al poco tiempo de su movilización y porque había cansancio y frustración en los indígenas, pero salió contra viento y marea, pues el tiempo de agua y sures también se convirtieron en obstáculos iniciales. Apenas salieron de Trinidad tuvieron que permanecer tres días en el puerto Varador del río Mamoré por motivo de un sur y agua imperantes en la zona.

En la comunidad Fátima no solo tuvieron obstáculos por efectos naturales, sino también sociales y políticos, pues hubo una "orden" de no dejarlos ingresar a la comunidad, ni siquiera "invitarles un vaso con agua". La orden se cumplió y los marchistas tuvieron que descansar en Bermeo. Luego

prosiguieron hasta San Ignacio de Mojos donde se les impidió su ingreso, pero esta vez algunos pobladores ignacianos alambraron el pueblo para que no ingresen los indígenas y con acciones y estribillos de violencia los insultaron cuando pasaban los marchistas.

Este acto fue repudiado por propios y extraños, pues se rompen los códigos de hospitalidad característica de los pueblos indígenas y habitantes del oriente boliviano. No se puede concebir que una orden política tenga más peso que una costumbre ancestral practicada por pueblos indígenas desde tiempos precoloniales (ver p. 45). Se negó hospitalidad y agua a sedientos niños, madres y ancianos que caminaban para hacer escuchar y defender sus derechos.

La marcha continuó y nuevamente en San Borja fueron recibidos y atendidos por los pobladores que los acogieron y ofrecieron techo, ropa, medicina y alimentos. A pesar que en Yucumo nuevamente bloquearon la carretera, pasaron por un lado y no hubo enfrentamientos, pero en algunas poblaciones del Alto Beni no los dejaron ingresar. Lo mismo quisieron hacer en Caranavi, pero la población intervino y les brindaron hospitalidad.

Sin embargo, en Yolosita les negaron hospitalidad y en el afán de ir a proveerse de alimentos a Coroico sufrieron un accidente de tránsito, se desbarrancó la camioneta y perdieron la vida dos hermanos chimanes, Alejandro Cayuba y Otilia Claros, miembros del Gran Consejo Tsimane. También resultaron heridos de gravedad Yousí Fabricano y Rosauro que fueron trasladados a la ciudad de La Paz a recibir atención médica. Yousí Fabricano logró mejoría, pero lastimosamente Rosauro falleció y su cuerpo fue enterrado en el TIPNIS. Nuevamente se observan rostros de dolor, rabia contenida, frustración mezclada con resignación e impotencia. Nuevamente se escuchan voces de protesta al interior del país, pero los indígenas sobreponiéndose a este dolor continúan esca-

lando hacia la ciudad de la Paz que ahora se encuentra convulsionada por el amotinamiento de los policías.

En la tranca de Colahahuira, una vez más los marchistas demuestran sus métodos pacificistas y prefieren quedarse unos días hasta que este conflicto policial se solucione. Una vez tranquilizado el país por este movimiento que tuvo connotación nacional, los indígenas deciden ingresar a la ciudad de La Paz, donde la población una vez más los recibió apoteósicamente. Sin embargo, las organizaciones sociales afines al Gobierno realizan otra contramarcha, incluso intentan algunos enfrentamientos, pero los marchistas de tierras bajas desvían el curso trazado para no ocasionar enfrentamientos. Por su parte, la policía que recién habían negociado con el Gobierno se apostó en la plaza murillo y no permitió el ingreso de los marchistas a la Plaza Murillo. Un grupo de marchistas sobre todo mujeres y niños se alojó en ambientes preparados por los universitarios de la UMSA y otro contingente montó sus delgadas carpas en calles cercanas a la Plaza Murillo, soportando el crudo invierno paceño.

Una y otra vez pidieron reunirse con el Gobierno, pero este no propició el diálogo, al contrario, indicó que dialogaría pero con la participación del CONISUR y algunos dirigentes y comunarios del TIPNIS, el TIM y el TIMI que llegaron a La Paz y estaban alojados en el Coliseo Cerrado, atendidos por el Gobierno. Los marchistas se opusieron y el Gobierno se desligó de responsabilidades indicando que primero deberían acercarse las dos partes y dependiendo de los resultados recién dialogaría con ambas partes. Al negarse los marchistas, el Gobierno se reunió varias veces con el otro sector anunciando por medios de comunicación que los marchistas no quieren el diálogo.

En un intento por querer ingresar a la Plaza Murillo, los marchistas realizan un movimiento apoyado por universitarios y activistas, pero nuevamente son reprimidos por la

policía con gases lacrimógenos y ahora con un nuevo aditamento: chorros de agua fría que mujeres, niños, adultos y ancianos recibieron en pleno invierno paceño. La población boliviana desaprobó esta actitud de la policía y los marchistas al ver frustrado su intento de diálogo deciden retornar a las tierras bajas y hacer resistencia en el TIPNIS, aduciendo que, así como el Gobierno no los quiso recibir en el palacio de Gobierno, ellos también le impedirían ingresar al TIPNIS.

Por su parte, el Gobierno utilizó todos los medios promoviendo la "Consulta Previa en el TIPNIS". A través de brigadas móviles desde Trinidad y Cochabamba ingresaron a algunas comunidades del TIPNIS a realizar la "consulta previa". Pero los indígenas reunidos en la comunidad de Gundonovia hacen una fuerte resistencia y alambran el río Isiboro, Sécure e Ichoa para no permitir el ingreso de las brigadas.

El primer plazo hasta el mes de septiembre se cumplió sin que todas las comunidades del TIPNIS fueran consultadas, entonces la Asamblea Plurinacional aumenta el plazo, la consulta se extendió hasta la primera semana de diciembre anunciando que más del 80% de las comunidades habían sido consultadas y todas votaron por la construcción de la carretera por el TIPNIS.

En agosto de 2017, el Gobierno promulga la Ley 969 que posibilita la construcción de la carretera por el TIPNIS, abrogando de esta manera la Ley 180 de Intangibilidad del TIPNIS. Como reacción a esta nueva ley, los indígenas de la Subcentral del TIPNIS demandan al Gobierno por esta violación de Derechos de la Madre Tierra ante el Tribunal Internacional de Derechos de la Madre Naturaleza (TIDN).

El 2018 el TIDN acepta considerar el caso TIPNIS y resuelve enviar una comisión para observar y constatar dicha demanda. En agosto de 2018 llega la Comisión del TIDN a Bolivia conformada por Alberto Acosta (Ecuador), Shannon Biggs (EUA), Enrique Vaiale (Argentina) y Hana Begovic

(Suecia), sostienen reunión con el Ministerio de Gobierno. El 18 de agosto de 2018 la comisión visita el TIPNIS por el lado de Trinidad. En la Comunidad de Trinidacito (TIPNIS) se realizó durante todo el día la audiencia, para escuchar a los representantes de las diferentes comunidades que se reunieron y comentaron la relación pacífica que mantienen con la madre naturaleza desde tiempos antiguos. Pero que el actual gobierno sin consultarles quiere hacer una carretera partiendo el Territorio y que ellos no están de acuerdo porque se verán seriamente afectados y sus hijos se irán y ya no volverán.

El 19 de agosto, la Comisión quiere ingresar a verificar el polígono 7 por el lado de Cochabamba para recoger la opinión de los indígenas, pero la CONISUR les negó el paso y los retuvo 6 horas, a pesar que el 1 de agosto el dirigente indicó por medios de prensa que recibiría a la comisión internacional.

En enero de 2019, la comisión del TIDN hace público su informe sobre el caso del TIPNIS y establece que el gobierno de Bolivia viola los derechos de la Madre Tierra aprobados en la Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra en Tiquipaya (Cochabamba abril 2010). En mayo de 2019, el TIDN emite sentencia sobre el caso del TIPNIS condenando al gobierno por las violaciones a los derechos de la Madre Tierra y la convivencia armónica de los pueblos indígenas que lo habitan.

En el TIPNIS se viven dos escenarios con personajes diferentes, por una parte, están los protagonistas principales, los indígenas dueños del territorio que no quieren que la carretera atraviese por el TIPNIS y por eso rechazan la consulta previa que la denominan "post consulta". Por el otro, está el Gobierno que insiste en "consultar" para ejecutar su proyecto de construcción de una carretera. El TIPNIS se ha convertido en un escenario conflictivo entre el Estado y los habitantes del TIPNIS que han manifestado desde un inicio su rechazo a este proyecto. Pero el

Gobierno insiste en ejecutarlo pese a la desaprobación de los dueños del territorio y de la ciudadanía a nivel nacional e internacional que respalda la posición indígena del TIPNIS.

La VIII y IX marcha indígena de tierras bajas ha logrado unir dos conceptos que antes se los trataba por separado: Recursos Naturales y Pueblos Indígenas. El hábitat, la naturaleza, el territorio como casa de los indígenas y no solamente de animales y plantas donde se concentraban los estudios de biólogos. Ahora también se habla de los Derechos Humanos y la protección de los recursos naturales, específicamente de las Áreas Protegidas. Este discurso posibilitó que la población boliviana se involucre en el tema del TIPNIS y la marcha indígena de tierras bajas que empezó como un movimiento regional, rompe las fronteras de lo local y se convierte en un movimiento nacional e internacional.

Lo cierto es que este proyecto carretero nacional y la resistencia de los indígenas, nos muestran el choque de dos lógicas, la lógica capitalista que solo ve en la naturaleza la manera de generar excedente económico a corto plazo, llamado progreso y desarrollo, frente a la lógica indígena que concibe al territorio como su madre que le ofrece seguridad alimentaria, techo y medicina natural; y también le garantiza relaciones sociales fraternas, y su reafirmación sociocultural para vivir con dignidad y autodeterminación.

Entonces ¿Cómo conciliar ambas lógicas? Considero que el Gobierno gestor del proyecto[34] debería insistir en el diálogo franco y abierto con las comunidades del TIPNIS y llegar a consensos, además establecer proyectos sociales y productivos en las comunidades, carentes de servicios básicos

---

34 Cuando consulté a Adolfo Moye: "¿Por qué se oponen a la carretera?", me contestó "no nos oponemos, lo que pasa es que nosotros no la pedimos, tampoco nos consultaron si queríamos o no" (San Pablo del Isiboro, 31 de julio de 2011).

por la ausencia del Estado, tomando en cuenta que el Estado tiene una deuda histórica con estas comunidades rurales que siempre estuvieron marginadas y excluidas por los diferentes gobiernos de turno.

Pero tampoco se debe convertir esta carencia de servicios en justificativo y propaganda política para construir una carretera que todos sabemos que no beneficiará al grueso de la población indígena, pues la mayoría de las comunidades están asentadas en las márgenes de los ríos, conviviendo con la naturaleza y prefieren seguir transportándose por vía fluvial.

Los habitantes de TIPNIS sostienen que el territorio es el único espacio heredado por sus antepasados que les permite vivir con dignidad, y que en lugar de ser transgredido debe ser protegido y que las autoridades nacionales, departamentales y municipales que quieran ejecutar proyectos en sus territorios les consulten, que promuevan una cultura de paz, que promuevan el desarrollo sostenible que les garanticen vivir bien a las presentes y futuras generaciones.

Sin embargo, y tal pareciera que la historia de negación se repite, pues aún cuesta reconocer que los indígenas de tierras bajas también tienen voz propia, que ellos pueden decidir a través de sus comunidades y sus organizaciones por las cuales canalizan las demandas territoriales, políticas, sociales y económicas ante el Gobierno Central.

Aún cuesta reconocer el protagonismo de los indígenas de tierras bajas que protagonizaron la histórica marcha "por el territorio y la dignidad" que partió de Trinidad el 15 de agosto de 1990 y lograron arrancar los primeros 4 territorios indígenas entre ellos el TIPNIS, que hoy tienen rango constitucional de TCO. También cuesta reconocer que esta marcha sentó las bases de la nueva Bolivia Multiétnica y Pluricultural. Cuesta reconocer que fueron estos pueblos que solicitaron por primera vez la conformación de la Asamblea Constituyente, la cual elaboró la actual Constitución Política del Estado y que

en el Artículo 30 establece que deben ser consultados. Cuesta reconocer y escuchar que los indígenas no se oponen a la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Mojos, pero piden que se les consulte y que busquen otra vía para unir ambos departamentos sin afectar su CASA GRANDE que les costó una marcha y que defienden como uno de los pulmones del mundo como es el TIPNIS.

Producto de este desencuentro se ha creado un conflicto entre estas dos lógicas. La lógica capitalista, sostiene que el bienestar económico de las sociedades se obtiene a través de mayor producción y productividad, garantizadas y mediatizadas por recursos naturales, dinero, caminos, transporte, infraestructura productiva y mano de obra a bajo costo. En esta lógica autoridades nacionales y gran parte de los pobladores benianos se han cerrado en este discurso, anteponiendo que el progreso del Beni vendrá por medio de las carreteras.

Por otro lado, está la lógica indígena de respeto a la naturaleza y convivencia fraterna intra y extra comunitaria. Entonces los que manejan esta lógica o piensan diferente a la lógica capitalista, se convierten en los enemigos del progreso, son los enemigos del "desarrollo".

Parece que los benianos no aprendemos la lección con la carretera esperada desde Santa Cruz. Y les lanzo la pregunta: En términos económicos ¿A qué sector benefició más dicha carretera? Por supuesto, a los grandes empresarios, a los ganaderos grandes, a los comerciantes que introducen los productos y nosotros ¿qué exportamos? Casi nada, a excepción de ganado flaco para que lo engorden en Santa Cruz, lo procesen y lo comercialicen con la etiqueta: Made in Santa Cruz.

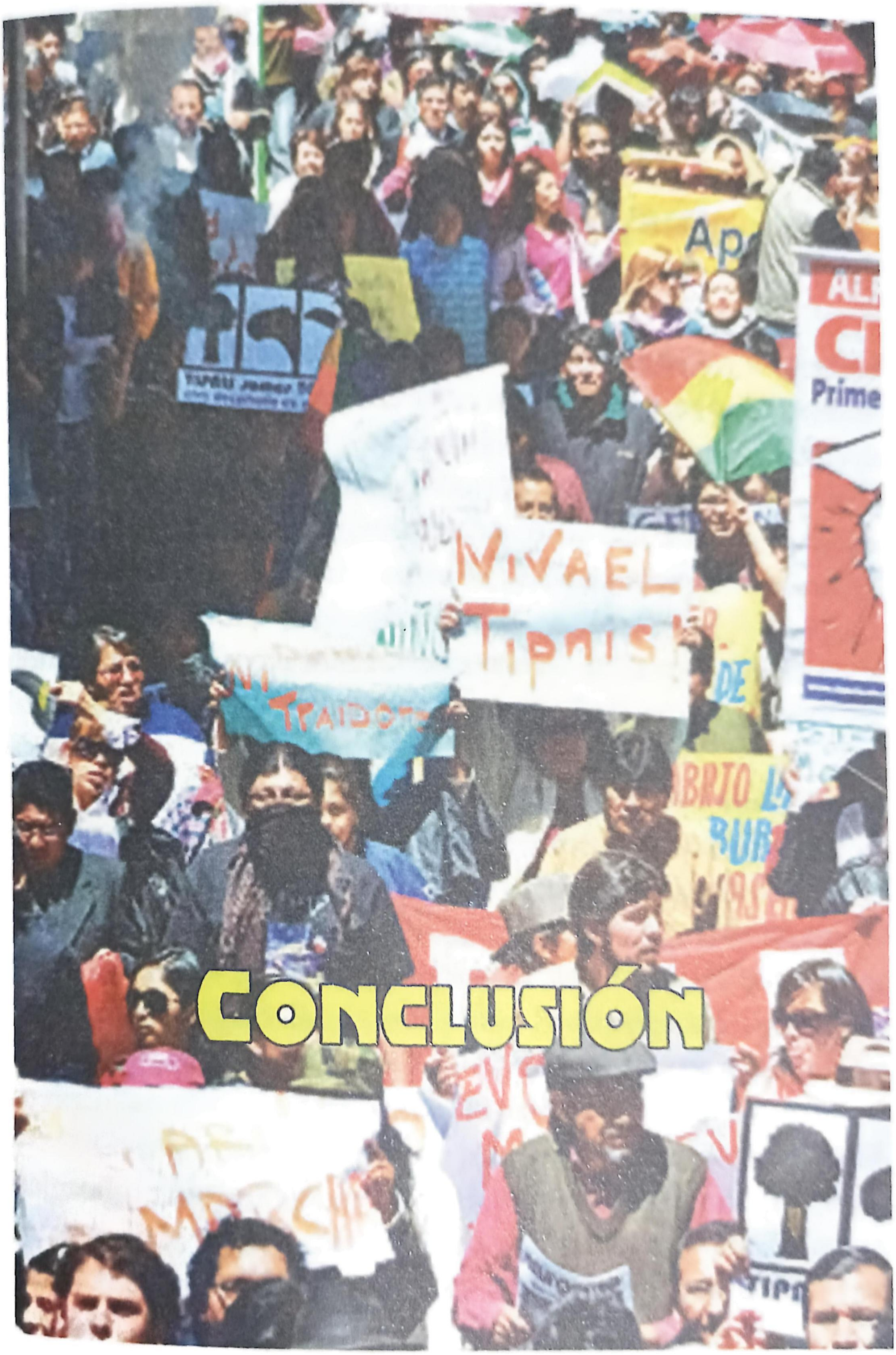
También se ha visto que la carretera a Santa Cruz mató la pequeña producción beniana, ya no se ven las granjas de pollos, las carpinterías y pequeñas micro empresas. Con esto mi propósito no es desanimar ni estar en desacuerdo con la integración del país. El Beni más que otro departamento re-

quiere vincularse con el resto del país, pero no por el hecho que somos un departamento pobre, vamos aceptar imposiciones desde el gobierno central.

Necesitamos conocer los pros y contras de los mega proyectos "pensados" realizar en nuestra región, para ello existen los medios jurídicos como la consulta previa y la consulta pública, que están insertas en la Constitución Política del Estado. La consulta previa debe ser informada, democrática y de buena fe como lo estipula el Art. 30 de la Constitución Política del Estado. Ya no es hora de seguir sometiendo a los indígenas con programas y proyectos verticalistas, tengamos la humildad de escuchar y aprobar lo que ellos también quieren, vivir en libertad en armonía y respeto por los ríos, arroyos, lagunas, curichis, pampas, montes y amos de los animales que les proveen de vivienda, salud y alimentación. Así manifestaba un indígena sobre el territorio:

> El territorio es todo para nosotros, es nuestra pensión, pues ahí cazamos los animales para mantener nuestras familias, es nuestra vivienda, porque nos ofrece la madera y el techo, el monte es nuestra farmacia porque de ahí sacamos los remedios para curarnos, el territorio es nuestra madre porque nos provee de todo, entonces como vamos a atentar contra ella, al monte lo respetamos y enseñamos a nuestros hijos a que respeten el monte porque el territorio es todo para nosotros (testimonio de un indígena amazónico).

Considero que aún hay tiempo para revertir posiciones unilaterales, hay tiempo para el diálogo abierto y sincero. Hay tiempo para cambiar el proceso histórico de negación, exclusión y sometimiento del indígena. Hay tiempo para escuchar y reconocer el papel protagónico que han realizado los pueblos indígenas tanto de tierras altas como de tierras bajas, hagámoslo hoy, mañana puede ser tarde.



CONCLUSIÓN

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Al describir el contexto geográfico e histórico de los indígenas de tierras bajas, nuestra intención no es otra cosa que insertar al lector en un tiempo y espacio por donde fluyen hechos y relaciones de larga, mediana y corta data.

Los pueblos indígenas de Mojos ahora Beni, a lo largo de su historia han vivido entre la dispersión y la concentración. En la época prehispánica vivían dispersos y lograron construir un sistema hidráulico a través de la construcción de lomas artificiales, terraplenes, canales, lagunas y siembra en camellones.

En la época colonial se concentraron en centros urbanos a través de las Reducciones jesuíticas. Las Reducciones jesuíticas dieron origen a las actuales poblaciones benianas donde tuvieron influencia los jesuitas. En esta fase incorporan actividades productivas a mayor escala como la siembra de productos agrícolas, la artesanía y la cría de ganado vacuno. Así mismo surgen los Cabildos indigenales, las parcialidades y desarrollan el arte y actividades artísticas.

Con la expulsión de los jesuitas, la vida comunitaria y cultural de los indígenas se ve seriamente afectada por intereses individualistas. Se debilitan los cabildos indigenales, se inicia el proceso de mestizaje en Mojos y el sometimiento de la mano de obra indígena.

El líder mojeño Pedro Ignacio Muiba inicia un movimiento libertario en 1810 pero es perseguido y asesinado. Re-

ción a partir del 2000 es reconocido por el Estado como héroe nacional

Bolivia surge a la vida republicana sin el departamento de Mojos. A raíz de una expedición que realizara Alcides d'Orbigny, y observar el sometimiento de los indígenas, recomienda al Presidente Ballivián que Mojos se independice del Departamento de Santa Cruz. Mojos nace como Departamento con el nombre de Beni en 1842 con tres provincias: Caupolicán, Yuracaré y Mojos.

En el auge de la goma (1880-1920), los indígenas son contratados a través del sistema de enganche y habilito. Son llevados a los gomales al norte del Beni, donde la mayoría no retornaba. En este periodo se consolida el avasallamiento de las propiedades de los indígenas de los ex centros reduccionales por los carayanas cruceños.

En 1887 los indígenas a la cabeza del líder Andrés Guayocho inician un movimiento mesiánico conocido como la búsqueda de la Loma Santa o "guayochería". Se empieza el retorno a los antiguos lugares cuando vivían dispersos. Con elementos tradicionales y cristianos se fundan las actuales comunidades indígenas a las márgenes de los ríos Mamoré, Isiboro, Sécure, Ichoa, Tijamuchí, Apere, Aperecito, y Cabitu.

Después de un siglo de calma, el año 1987 el Gobierno central otorga concesiones forestales a empresarios madereros sin tomar en cuenta que dentro de ellas viven pueblos indígenas. Nuevamente rearticulan sus organizaciones y la cabeza de la Central de Pueblos Indígenas del Beni que nace el año 1989 protagonizan la primera marcha en 1990 denominada "Por el Territorio y la Dignidad". Después de 34 días llegan a la ciudad de La Paz y logran arrancar al Gobierno Central 4 Decretos supremos que reconocen a los 4 primeros territorios indígenas: TIPNIS, TIM, TICH Y TIS.

En 1996 los pueblos indígenas de tierras bajas realizan la segunda marcha, donde el gobierno promulga la LEY

INRA en la cual reconoce jurídicamente a las Tierras Comunitarias de Origen (TCO).

Entre el 2000 y 2010 han realizado la tercera, cuarta, quinta, sexta y séptima marcha. En ellas exigen al Gobierno Central agilizar el proceso de saneamiento de sus TCOs, piden el cumplimiento de los derechos de salud, educación. También exigen la instauración de la Asamblea Constituyente, participación política y mayor número de escaños por pueblo indígena.

A partir de 2011 y 2012 a consecuencia de un proyecto carretero que atravesaría el TIPNIS han realizado la octava y novena marcha desde Trinidad hasta la ciudad de La Paz. Si bien consiguieron la promulgación de la Ley No. 180 que establece la intangibilidad del TIPNIS, los indígenas y colonos del CONISUR lograron la promulgación de la Ley No. 222 que promueve la Consulta previa para decidir la intangibilidad o no del TIPNIS y ejecutar el proyecto carretero Villa Tunari-San Ignacio de Mojos.

La consulta previa se la realiza de manera unilateral en el TIPNIS, algunas comunidades han aceptado la consulta, pero la mayoría ofrece resistencia y se han reunido en la comunidad Gundonovia utilizando como métodos el alambrado de ríos para que no ingresen las brigadas a realizar la consulta. En el mes de abril de 2013 cuando presentaron los informes sobre la consulta en el TIPNIS, se evidenció esta polarización. Por una parte, el Gobierno indicó que más del 80% de las comunidades del TIPNIS quieren que se construya la carretera y están contra la intangibilidad. Por otra parte, el informe que presentó la Iglesia Católica a través de Cáritas y la Asamblea Permanente de los Derechos Humanos, indica que las brigadas enviadas por el gobierno no llegaron a todas las comunidades, incluso utilizaron métodos antidemocráticos, como el chantaje, la mentira y pequeñas donaciones para obtener firmas de algunos comunarios (as).

Ante la insistencia del gobierno por construir la carretera por el TIPNIS, los pueblos indígenas demandan al gobierno ante el Tribunal Internacional de Derechos de la Madre Naturaleza (TIDN). La comisión acepta la demanda, se constituye en Bolivia, ingresa al TIPNIS Por el lado de Trinidad, sin embargo, no puede ingresar por el lado de Cochabamba. El TIDN emite un informa y una sentencia para que el gobierno no siga violando los derechos de la madre tierra y de los pueblos indígenas que lo habitan.

Los informes presentados, nos hacen ver que en el TIPNIS se vive un escenario de confrontación y que en lugar de consensuar propuestas se divide la opinión publica unos a favor y otros en contra de ambos informes. Así mismo se está generando una división al interior del TIPNIS entre comunarios y organizaciones tanto comunales como supra comunales. Mientras se digiten proyectos de "desarrollo" a favor de los pueblos indígenas sin que estos sean consultados previamente, continuará la cultura de negación que han vivido los pueblos indígenas de tierras bajas desde la época colonial y que aún se reproduce en nuestro país como un neocolonialismo interno.

Se debe avanzar en el diálogo fraterno, donde no se vean afectados intereses de ambas lógicas, la construcción de una carretera que por cierto trae consigo el desarrollo económico regional, pero por otro, el desarrollo sostenible de los territorios indígenas que constituyen las garantías de subsistencia y reproducción sociocultural de los pueblos indígenas.

BIBLIOGRAFÍA

ALBÓ, Xavier. (2000). *Iguales aunque diferentes.* CIPCA. La Paz.

ALTAMIRANO, Diego Francisco. (1979). *Historia de la Misión de Mojos. Instituto Boliviano de Cultura*, Colección Biblioteca José Agustín Palacios. La Paz

ARMENTIA, Nicolás. (1905). *Descripción del territorio de las misiones franciscanas por otro nombre frontera Caupolicán.* La Paz.

ARZE, Danilo. (2001). *Aportes de la quina y del caucho en el erario nacional.* Universidad de la Cordillera, clases sobre Historia de Bolivia, siglo XIX y XX. La Paz.

BARNADAS, Joseph. (1985). *Introducción a: Francisco Javier Eder S.J Breve descripción de las Reducciones de Mojos.* Historia Boliviana. Cochabamba.

BOGADO, Daniel. (2006). *Historia de Mojos, El Cabildo Indigenal de la Santísima Trinidad.* Editorial Unión. Santa Cruz.

---------- (2008). *Etnicidad, Migración y Pobreza: Estudio de caso de puebleros mojeños en Trinidad. Tesis para optar el título de Magíster en Ciencias Sociales mención Antropología.* Universidad de la Cordillera. La Paz.

BLOCK, David. (1997). *La cultura Reduccional de los llanos de Mojos*. Historia de Bolivia. Sucre.

BORNIE, Francisco. **Carta al P. Estanislao Arlet, en San Borja, 1698** (J. Stocklein, Welt Bolt, T. XXI. No. 440, p.83).

CAILLAVET, Chantal. (1983). "Toponimia histórica, arqueología y formas prehispánicas de agricultura en la región de Otavalo – Ecuador" en *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos. Número 12*. (pp. 1-21) Lima.

CARVALHO, Antonio. (1977). *Pedro Ignacio Muiba, el Héroe*. Trinidad.

CASSEMENT, Roger. (1988). *Putumayo, Caucho y Sangre (Informe relación al parlamento inglés 1988-1991)*. Ediciones ABYA-YALA Segunda Edición.

CORTEZ, Jorge. (1993). "La Guerra del Acre" en *Los bolivianos en el tiempo. Cuaderno de Historia*. Noviembre. La Paz.

CIDDEBENI. (1990 a). *Diagnóstico Socioeconómico del bosque de Chimanes*. Trinidad.

---------- (1990 b). *Diagnóstico Socioeconómico de los indígenas mojeños en la ciudad de Trinidad*. Trinidad.

EDER, Francisco Javier. (1985). *Breve Descripción de las Reducciones de Mojos (1772)*. Cochabamba.

CHÁVEZ, José. (1986). *Historia de Mojos*. Don Bosco. La Paz.

DENEVAN, William M. (1962). "Informe preliminar sobre la geografía de los Llanos de Mojos, noreste de Bolivia" en *Boletín de la Sociedad Geográfica e Histórica Sucre*, 47 (pp. 91-113).

DENEVAN, William. (1980). *La geografía cultural aborigen de los llanos de Mojos.* Juventud. La Paz.

DE ORELLANA, Antonio (s/f). *Relación abreviada de la vida y muerte del P. Cipriano Barace, de la Cia. De JHS, fundador de la Misión de los Mojos en el Perú (1704)* (p. 151-152).

D'ORBYGNY, Alcides. (1992). *Descripción Geográfica, Histórica y Estadística de Bolivia (Departamento del Beni- Provincia Caupolicán y Moxos).* Landívar SRL. Santa Cruz.

ERICKSON, c.L. (1980). *"Sistemas agrícolas prehispánicos en los Llanos de Mojos".* 731-755. In América Indígena, Vol. XL, n° 4, oct.

ERICKISON C ESTEVEZ J., WINKLER, W y MICHEL M. (1991). *Estudio Preliminar de los Sistemas Agrícolas Precolombinos en el Departamento del Beni* (informes de campo).

ERICKSON, Clark. C. (1995). "Archaeological Methods for the Study of Ancient Landscapes of the Llanos de Mojos in the Bolivian Amazon". en Peter W. Stahl, editor, *Archaeology in the Lawland Ameruan Tropics: Current Analytü:al Methods and Applications*, 66-95. Cambridge University Press. Cambridge.

ERIKSON, Philippe. (2013). "La reducción imposible: Las expediciones del padre Negrete a los Pacaguaras (1795-1800)" en Cadena BBC enero de 2012, publicada en *La Palabra del Beni*, Trinidad, sábado 26 de enero (pp.8-9).

FIFER, Valerie. (1990). *Los constructores de imperios: Historia del auge de la Goma en Bolivia y la formación de la Casa Suárez.* Historia y Cultura. La Paz.

GAMARA, M. P. (1990). "Orígenes históricos de la goma

elástica en Bolivia: La colonización de la Amazonía y el primer auge gomero, 1870- 1910" en HISTORIA, *Revista de la UMSA*, N° 20. La Paz.

---------- (1993). "Economías de exportación no tradicionales: Quina y goma elástica" en *Cuadernos de Historia*. La Paz. (pp. 250-253)

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (INE). (2002). *Censo Nacional de Población y Vivienda 2001, Beni: Resultados departamentales*. La Paz.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADISTICA (INE). (2002). *Características de la Población, Serie I Resultados Nacionales Volumen 4*. La Paz, septiembre de 2002.

VACHER, ALEXANDRA YÉPEZ, JEAN-FRANÇOIS BOUCHARD, PIERRE JEAN USSEIMANN Y FRANCISCO VALDEZ. "Una perspectiva histórica sobre el descubrimiento de Campos Elevados (Camellones) prehispánicos en Sud América en: *AGRICULTURA ANCESTRAL, CAMELLONES Y ALBARRADAS: Contexto social, usos y retos del pasado y del presente. Coloquio Agricultura Prehispánica sistemas basados en el drenaje y en la elevación de los suelos cultivados. (7 al 11 de octubre de 2003)*. Publicado en Quito Ecuador, 2006.

JORDÁ, Enrique. (1999). "Cabildos Mojeños. Historia y Proyecciones". Ponencia en el *SEGUNDO ENCUENTRO DEL MERCOSUR. Patrimonio jesuítico franciscano. Cabildos Indigenales de Moxos, Chiquitos y Guarayos*. Moxos (Beni) del 26 al 28 de agosto.

KEY, Mary s/f (1961). "An Archaeologist's Mystery" unpublished notes, ca. *Summer Institute of Linguistics*. Riberalta (Bolivia).

LEE, Kenneth. (1995). *Apuntes sobre las obras hidraúlicas prehispánicas de las llanuras de Moxos.* (inédito). Trinidad.

LEE, Kenneth. (2002). *El baúl del gringo.* (inédito).Trinidad.

LEHM, Zulema. (1991). *Loma Santa: Procesos de reducción, dispersión y reocupación del espacio de los indígenas mojeños. Tesis para optar el grado de licenciatura en Sociología.* Universidad Mayor de San Andrés. La Paz.

---------- (1999). *Milenarismo y movimientos sociales en la Amazonía boliviana. La búsqueda de la Loma Santa y la Marcha Indígena por el territorio y la dignidad.* Santa Cruz.

LEHM, Z, MELGAR T, NOZA M y LARA K. (2002) *Etnicidad y Género en la Amazonía boliviana. Intercambios matrimoniales interétnicos en los llanos de Mojos.* PIEB- CIDDEBENI. La Paz

LIJERÓN, Arnaldo. (1998). *Mojos-Beni: Introducción a la historia amazónica.* RB. Trinidad.

LUNA, Chelio. (1978). *Ensayo Monográfico del Departamento de Pando. Los amigos del Libro.* La Paz- Cochabamba.

MINISTERIO DE DESARROLLO SOSTENIBLE Y PLANIFICACIÓN, VICEMINISTERIO DE ASUNTOS INDIGENAS Y PUEBLOS ORIGINARIOS. (2000). *Identificación de Necesidades Espaciales TCO Multiétnico II (Esse Ejja, Tacana, Cavineño).* Julio, 2000. La Paz.

MINISTERIO DE DESARROLLO SOSTENIBLE Y PLANIFICACIÓN, VICEMINISTERIO DE ASUNTOS INDIGENAS Y PUEBLOS ORIGINARIOS. (2001). *Identificación de Necesidades Espaciales de la demanda de Tierra Comunitaria de*

Origen Itonama. Enero, 2001. La Paz.

MINISTERIO DE DESARROLLO SOSTENIBLE Y PLANIFICACIÓN, VICEMINISTERIO DE ASUNTOS INDIGENAS Y PUEBLOS ORIGINARIOS. (2001). *Identificación de Necesidades Espaciales de la demanda de Tierra Comunitaria de Origen Movima*. Mayo, 2001. La Paz.

MINISTERIO DE DESARROLLO SOSTENIBLE Y PLANIFICACIÓN, VICEMINISTERIO DE ASUNTOS INDIGENAS Y PUEBLOS ORIGINARIOS. (2001). *Identificación de Necesidades Espaciales de la demanda de TCO del Pueblo Indígena Moré*. Junio, 2001. La Paz.

MORENO, Gabriel René. (1973). *Catálogo del Archivo de Mojos y Chiquitos*. Juventud. La Paz.

NATUSCH, José. (1982). *Forjadores del Beni*. Serrano. Cochabamba.

NAVARRO, Go. (1994). *Modelo de sectorización biogeográfica de Bolivia*, Sociedad Boliviana de Botánica. Vol I. La Paz.

NORDENSKIÈILD, Erland. (1916). "Die Anpassung der Indianer an die Verhaltnisse in den Uberschwemmungsgebieten in Sudamerika". *Ymer* (Stockholm), 36. (pp. 138-55).

PARSONS, James J. y DENEVAN William M. (1967). "Pre-Columbian Ridged Fields" *Scientific American*, 217. (pp. 92-100).

PINTO PARADA, Rodolfo. (1987). *Pueblo de Leyenda*. Trinidad.

PLAFKER, George. (1963). "Observations on Archaeologi-

cal Remains in Northeastem Bolivia" *American Antiquity*, 28. (pp. 372-78).

RIESTER, Jürgen. (1976). *En busca de la Loma Santa.* Los amigos del Libro. La Paz.

ROCA, José Luis. (2001). *Economía y Sociedad en el Oriente Boliviano (Siglos XVI-XX).* Oriente S. A. Santa Cruz.

RYDER, Roy. (1970). "El valor de la fotografía aérea en los estudios históricos y arqueológicos del Ecuador" en *Revista Geográfica del IGM* (Quito), 6. (pp. 40-42).

TAUSIC, Michel. (1987). "Cultura del Terror-Espacio de la muerte", *Amazonía Peruana Vol VIII, No. 14.* Lima.

TEMPLE, Dominique. (1980). *Contribuciones al etnodesarrollo.*

TODOROV, Tzvetan. (1987). *La Conquista de América, la cuestión del otro.* Siglo XXI editores. México.

TORMO, Leandro y TERCERO, Javier. (1966). "El sisterna comunalista indiano en la región comunera de Mojos-Chiquitos, II: La organización del trabajo" en *Comunidades* (Spain). (pp. 89 -117).

UHLE, Max1954 [1923] "The Aims and Results of Archaeology," in John H. Rowe, editor, *Max Uhle, 1856-1944: A Memoir of the Father of Peruvian Archaeology.* University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 46: 1: 54-100 (Berkeley).

UDAPE-INE. (2006). *Pobreza y desigualdad en municipios de Bolivia.* 2da edición. La Paz.

VARGAS, Rubén. (1964). *Historia de la Compañía de Jesús en el Alto Perú*, T.III. Burgos, España.

WOLF, Eric. (1987). *Europa y la gente sin historia*. Fondo de Cultura Económica. México.

KILLEEN T, BECK S, GARCIA E. (1993). *Guía de árboles de Bolivia*. Ed. Quipus S.R.L. La Paz.

Talleres intercomunales:

TCO Yaminahua Machineri, CIPOAP II, Cobija, 2 de agosto de 2003.

TCO, Multiétnico II, CIRABO, Riberalta, 4 de agosto de 2003.

San Javier, CPIB, Trinidad, 7 de agosto, 2003.

Territorio Indígena Chimane, Gran Consejo Tsimane, San Borja 10 de agosto, 2003.

TCO Itonama, CPIB, 10 de agosto de 2003.

Entrevistas:

Domingo Matareco, San José del Cabitu, 25 julio de 1992.

Teodoro Cuevo, Mercedes del Cabitu, 25 julio de 1992.

Juan Carlos Crespo, Trinidad, 5 de marzo de 2008.

Rodolfo Pinto Parada, Trinidad, 10 de agosto de 2009.

Adrián Nogales ex presidente TIPNIS, San Pablo del Isiboro, 28 de julio de 2011.

Rolando Villena Villegas Defensor del Pueblo, San Pablo del Isiboro, 28 de julio de 2011.

Julio Rivera Paniagua, Trinidad, julio 10 de 2011.

Arnaldo Lijerón Casanovas Trinidad, 15 de agosto de 2011.

Esta edición se terminó de imprimir en
julio de 2019, en los talleres de
Grupo Impresor Srl
Calle Abdón Saavedra 2120, Sopocachi,
La Paz, Bolivia

Autonomía con Identidad y desarrollo socio económico (2005, sin editar) y "Migración, pobreza y precariedad legal de terrenos periurbanos: Estudio de caso de indígenas migrantes a Trinidad capital del Beni" (publicada en noviembre de 2009), su reciente libro Etnohistoria del Beni publicado en imprenta el 2013 lo sitúa como historiador del Beni. Es segundo vicepresidente de la Casa de la Cultura del Beni, Past Presidente de la Sociedad de Estudios Geográficos e históricos del Beni, Vicepresidente del Consejero Departamental de Cultura dependiente del Ministerio de Culturas y presidente de la Asociación de Poetas y Escritores del Beni. Se desempeña como docente-investigador y Director del Departamento de Investigación y Extensión de Pregrado de la Universidad Autónoma del Beni José Ballivián.

Muchos piensan que la historia de Mojos, hoy Beni, surge recién a partir de la época colonial y mantienen las primeras impresiones y descripciones que hicieron los ibéricos sobre los pueblos indígenas de tierras bajas: seres que vivían en la barbarie, semidesnudos, salvajes sin leyes e incapaces de organizarse y de construir imperios. Aún se ignora las grandes obras hidráulicas que construyeron los pueblos prehispánicos como lomas, lagunas, terraplenes, canales y agricultura en camellones. En las lomas artificiales, los jesuitas sentaron las bases de los actuales pueblos y grupos étnicos que aún viven en el Beni.

El presente trabajo trata de mostrar esta faceta de la Bolivia de tierras bajas como se la viene nominando. Este texto es un aporte para que los bolivianos en general, y benianos en particular, conozcamos los antecedentes de los pueblos indígenas y a partir de esta retrospección histórica comprendamos la lucha actual de los pueblos indígenas por preservar su hábitat, espacio territorial y sociocultural que les permite vivir con dignidad y autodeterminación. Es hora de conocer la historia completa, la historia negada por los grupos de poder y olvidada por algunos intelectuales de occidente. Es hora de mostrar la Bolivia multiétnica y pluricultural, la Bolivia de Tierras Bajas.

Litexsa Boliviana
ETNOHISTORIA DEL BENI
1093731762260
BS. 40.-

el hado propicio